РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
ИМ. А. Ф. ЛОСЕВА

АЛЬМАНАХ

СОФИЯ

ВЫПУСК III

ЕВРАЗИЙСТВО И А. Ф. ЛОСЕВ: МИФ И ЭЙДОС В РУССКОЙ МЫСЛИ

УФА — 2013

СОФИЯ: Альманах: Вып. 3: Евразийство и А. Ф. Лосев: миф и эйдос в русской мысли. Уфа: Уфимское религиозно-философское общество им. А. Ф. Лосева, 2013. 466 с.

По благословению Высокопреосвященнейшего Никона Митрополита Уфимского и Стерлитамакского

Альманах выходит под общей редакцией протоиерея Романа Хабибуллина

Редакционная коллегия:
Р. Р. Вахитов (ответственный редактор),
А. П. Соловьев (ученый секретарь),
Д. Ю. Васильев,
В. П. Троицкий.

Рецензенты:
д. филос. наук, профессор Антонов К. М.
канд. филос. наук, доцент Резниченко А. И.

Выходит с 2005 г.

По вопросам, связанным с работой Уфимского РФО им. А. Ф. Лосева, а также по вопросам связанным с изданием альманаха обращаться по адресам:
e-mail: rust_r_vahitov@mail.ru
artem.solovev@mail.ru

На обложке: здание бывшей уфимской мужской гимназии, где во время своего пребывания в Уфе в 1912 году останавливался А. Ф. Лосев.

В оформлении обложки использовано фото Д. В. Звонарева и Р. Р. Масагутова, 2013 г.

© Коллектив авторов, 2013
© Редакционная коллегия, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 5

РАЗДЕЛ I. ЕВРАЗИЙСТВО: ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ . . . 7

Вахитов Р. Р. Предисловие к публикации текстов П. Н. Савицкого, В. Н. Ильина, Н. Н. Алексеева 7
Логовиков П. В. <*Савицкий П. Н.*> Научные задачи евразийства 8
Логовиков П. В. <*Савицкий П. Н.*> Власть организационной идеи . . . 15
Ильин В. Н. Материализм и материологизм 24
Ильин В. Н. Номогенез и мутация 31
Ильин В. Н. Эйдократическое преображение науки 39
Алексеев Н. Н. Пути и судьбы марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину (отрывок) 50
Ермишина К. Б. Верный рыцарь евразийства (о творческом пути П. Н. Савицкого) (Приложение: Письмо Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому (*Подготовка к публикации и примечания К. Б. Ермишиной*)) 75
Вахитов Р. Р. Исследования евразийства и методология гуманитарных наук 93
Половинкин С. М. Персонология кн. Н. С. Трубецкого 123
Колесниченко Ю. В. Актуальность евразийского понимания личности для современной России 139
Тиханов Г. Встреча евразийства и формальной школы (Из истории русской интеллектуальной жизни 1920-х годов) (*перевод с английского А. С. Рябцевой*) 149
Савицкий Н. П. Пражский лингвистический кружок и евразийство . . 178

РАЗДЕЛ II. А. Ф. ЛОСЕВ: ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ . . . 181

Лосев А. Ф. <О единстве онтологии> (*Публикация А. А. Тахо-Годи, подготовка рукописи к публикации, постраничные примечания и комментарий В. П. Троицкого*) 181
Сеземан В. Э. Рецензия на книгу: А. Ф. Лосев диалектика художественной формы. 248 стр. Москва. 1927 издание автора (*Подготовка к публикации и примечания Р. Р. Вахитова*) 269
Троицкий В. П. Философия математики А. Ф. Лосева и проблемы обоснования имяславия 272
Яковлев С. В. Трактовка А. Ф. Лосевым диалектики как метода преодоления «дурного платонизма» 279
Бекетова Н. В. Музыкософия: мудрость от музыки 289
Васильев Д. Ю., Вахитов Р. Р., Соловьев А. П. Прогулка с Лосевым по губернской Уфе 302

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ПУБЛИКАЦИИ, ИССЛЕДОВАНИЯ, РЕЦЕНЗИИ 313

Соловьев В. С. Предисловие к 7 тому собрания сочинений И. С. Аксакова (*Предисловие, подготовка к публикации и примечания С. В. Мотина*) 313
Дмитриев А. П. Спор о русской жертве за болгарских братий (По неизданной переписке В. С. Аксаковой и М. Г. Карташевской) 332
Назиров Р. Г. Творчество Достоевского. Проблематика и поэтика. Лекция 9. Культ народа (*Предисловие и публикация С. С. Шаулова*) 350
Мотин С. В. Иван Аксаков и Николай Страхов (Из переписки двух «правомыслящих») 356
Соловьев А. П. Трактат «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте русской философии второй половины XIX века 374
Тесля А. А. «Не возлюбивши покоя» (Рец. на кн.: Аксаков Иван Сергеевич. Материалы для летописи жизни и творчества [Текст]. Выпуск 3: в 2 частях. 1851–1860: «Московские сборники». Исследование украинских ярмарок. Ополчение. В комиссии князя В. И. Васильчикова. Путешествия за границу. «Русская беседа». «Парус». / Сост. С. В. Мотин, И. И. Мельников, А. А. Мельникова; под ред. С. В. Мотина. Уфа: УЮИ МВД России, 2011. 304 с. (ч. 1); 308 с. (ч. 2).) 400
Тесля А. А. Эпигон славянофильства: логика распада (С. Ф. Шарапов) 406
Троицкий В. П. Антиномизм в мировоззрении П. А. Флоренского и европейские традиции 416
Павлюченков Н. Н. Архимандрит Серапион (Машкин) в жизни и творчестве священника Павла Флоренского (Материалы предварительного исследования) 423
Рожнов В. С. Жизнь и философия Александра Мейера 437

РАЗДЕЛ IV. АНТИЧНЫЕ ШТУДИИ 445

Круглов Е. А. «Все в едином»–II, или из истории эвгемеризма в Малой Азии VII-III вв. до н.э. 445
Подопригора А. Р. «Гераклиды» в краю нурагов (к вопросу о колонизации Сардинии) 455

Авторы 465

От редколлегии

После значительного перерыва, в год 120-летия со дня рождения и 25-летия со дня смерти Алексея Федоровича Лосева мы выпускаем в свет очередной номер альманаха истории русской философии «София», подготовленный трудами участников Уфимского религиозно-философского общества имени А. Ф. Лосева при поддержке коллег и единомышленников из Москвы и других городов России.

Первый номер «Софии», который увидел свет в 2005 году, носил название «А. Ф. Лосев: ойкумена мысли» и был в значительной мере посвящен творчеству последнего русского классического философа Алексея Федоровича Лосева (1893–1988). Второй номер, вышедший в 2007 году, назывался «П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев: род, миф, история». Он был приурочен к 135-летию со дня рождения и 70-летию со дня мученической гибели священника Павла Флоренского, многие идеи которого затем были развиты Алексеем Федоровичем Лосевым.

Третий номер мы назвали «Евразийство и А. Ф. Лосев: эйдос и миф в русской мысли». Одной из основных тем номера является творчество русских евразийцев 1920–30-х годов, и прежде всего Н. Н. Алексеева, В. Н. Ильина, П. Н. Савицкого, В. Э. Сеземанa, Н. С. Трубецкого и Р. О. Якобсона (в евразийский период его творчества). Обращение к этим мыслителям обусловлено, в том числе, и долгом памяти — в нынешнем, 2013 году исполняется 75 лет со дня кончины Николая Сергеевича Трубецкого (1890–1938), 50 лет со дня кончины Василия Эмильевича Сеземанa (1884–1963), 45 лет со дня кончины Петра Николаевича Свицкого (1895–1968). А в прошедшем — 2012 году — исполнилось 30 лет со дня кончины Романа Осиповича Якобсона (1896–1982).

И, как всегда, в нашем альманахе присутствуют материалы, посвященные А. Ф. Лосеву, а также материалы по русской религиозно-философской мысли и по истории античной философии и культуры. Связывает их воедино и, тем самым, как нам представляется, оправдывает композицию номера тема эйдоса и мифа, данные в русской мысли через переосмысление, в том числе, и античной интеллектуальной традиции.

В творчестве пражских и шире говоря «правых» евразийцев (прежде всего Н. С. Трубецкого, Р. О. Якобсона и П. Н. Савицкого) есть, если можно так выразиться, «структуральный период». Он пришелся на самый конец 1920 — начало 1930-х, когда движение покинул «официальный философ евразийства» Л. П. Карсавин (будучи буквально «отлученным от евразийства» П. Н. Савицким). Одновременно с этим в научном творчестве Трубецкого и Якобсона произошел значительный переворот — они пришли к идеям структуральной лингвистики и стали развивать фонологическую теорию. Современный швейцарский историк лингвистики Патрик

Серио показал, что рождение структуральной лингвистики в рамках Пражского кружка тесно переплетено с евразийской философией культуры и географии и что своеобразный «онтологический структурализм» Трубецкого и Савицкого, ставший новой философской базой евразийства, был тесно связан с идеями христианского неоплатонизма и философии всеединства.

Действительно, в ряде работ этого периода («Научные задачи евразийства», «Власть организационной идеи») П. Н. Савицкий прямо говорит об идеальной структуре, содержащейся внутри евразийского месторазвития как синтеза культуры и пространства, и более того, Савицкий называет эту структуру эйдосом. А В. Н. Ильин, рассуждая об эйдосах, выходит и на тему мифа. И не случайно, думаем, именно в это период внимание евразийцев привлекает творчество А. Ф. Лосева (в 1929 году в газете «Евразия» выходит рецензия В. Э. Сеземана на «Диалектику художественной формы» А. Ф. Лосева), ведь эйдос и миф — это центральные темы в философии Лосева, равно как в русской философской мысли в целом (а в этом смысле русская мысль — наследница античной философии эйдоса, мифа и имени).

Тот же круг идей близок наследию тех мыслителей, чье творчество исследуется в третьей части этого выпуска альманаха. Это — славянофилы, «почвенники», и такие столпы русской религиозно-философской метафизики как В. С. Соловьев, архиеп. Никанор (Бровкович), о. Павел Флоренский и, в определенной мере наследующий им, собеседник А. Ф. Лосева — А. А. Мейер.

Мы благодарим за помощь в подготовке номера и за предоставленные материалы наших авторов. Также благодарим за содействие в подготовке альманаха И. В. Демичева, И. Н. Ентальцеву, Р. Р. Масагутова, Б. В. Орехова, А. Е. Родионову, Е. А. Романову, А. С. Рябцеву и С. А. Чараеву.

Особая благодарность — сыну П. Н. Савицкого Н. П. Савицкому за любезное согласие на перепечатку трудов его отца и за присланную статью о евразийской лингвистике.

Также мы поздравляем дорогую Азу Алибековну Тахо-Годи, верную хранительницу наследия и памяти Алексея Федоровича Лосева, замечательного человека и выдающегося специалиста с юбилеем, состоявшемся в прошедшем 2012 году!

Мы желаем Вам,
дорогая Аза Алибековна:
Телу — здравия! Душе — спасения!
И во всех благих делах от Господа — поспешения!
И великих и богатых от Бога милостей!
На многая и благая лета!

РАЗДЕЛ I

ЕВРАЗИЙСТВО: ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Предисловие к публикации текстов П. Н. Савицкого, В. Н. Ильина, Н. Н. Алексеева

Сочинения евразийцев начали переопубликовывать в России со второй половины 1980-х годов. Однако наследие деятелей евразийского движения 1920-1930-х гг. столь велико, что до сих пор многие их работы (не говоря уже о письмах) доступны только узкому кругу специалистов, имеющих возможность работать в столичных и зарубежных архивах. Переопубликация если не всего, то большей части наследия евразийцев может заставить по-новому взглянуть на евразийское мировоззрение, переосмыслить и отбросить многие стереотипы о евразийстве, которые сегодня широко распространены.

Разумеется, для этого требуется титанический труд и предлагаемая подборка — лишь первый шаг в этом направлении.

Мы постарались здесь собрать малоизвестные широкой интеллектуальной общественности и в то же время значимые для евразийской теории труды евразийцев. Это статьи основоположника евразийства, географа, геополитика, экономиста, общественного деятеля, поэта П. Н. Савицкого (1895–1968) (1891–1974) «Научные задачи евразийства» и «Власть организационной идеи», где выражены идеи евразийского «онтологического структурализма» (П. Серио), статьи «Эйдократическое преображение науки», «Номогенез и мутация», «Материализм и материологизм» философа, богослова, музыковеда, литературного критика, музыканта В. Н. Ильина (1891–1974), некоторое время примыкавшего к евразийцам, посвященные вопросам философии и науки, и отрывок из книги евразийского правоведа Н. Н. Алексеева (1879–1964) «Пути и судьбы марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину» (Берлин, 1936).

Предисловие, публикация и комментарии Р. Р. Вахитова.

Научные задачи евразийства

П. В. Логовиков <П. Н. Савицкий>

К чему же стремится евразийство? — Оно желает стать стержневою идеологией русского народа — и притом воспитать его сознание в таком направлении, которое сделало бы возможным его объединение с другими народами Евразии в высшую *культуро-личность*.

Не евразийцы, но внутренняя логика русского развития выдвинула теорию России-Евразии, как особого географического мира. В величайших страданиях созревает русская культура к руководящей, объединяющей роли. Но не одна великая культура не может обойтись без осознания своего месторазвития, как особой, ото всего прочего мира отличной среды — Такое сознание было у эллинов, было у арабов, есть оно у европейцев (1). Мы не сомневаемся, что его можно было бы найти у китайцев — времен расцвета их культуры. — Не мы, но логика русского научного развития ведет к тому, чтобы схвачено было единой синтетической формулой пространство русского мира, чтобы в обобщающем опыте восприняты были как бы единым познавательным актом покрытые ледниками прибрежья Новой Земли — и нагорья Тибета, буковые леса Подолья — и хребты у Великой китайской стены. — Отныне невозможно стоящее на уровне современного научного знания географическое исследование России — вне *евразийской* перспективы. В пределе нужно стремиться к тому, чтобы каждое географическое описание, сколь бы частичным оно не являлось, давало возможность — как сквозь «магический кристалл» — видеть пространство во все стороны от описываемого участка, чтобы каждое такое описание вводило конкретное и детальное в *совокупность* явлений. «Периодическая и в то же время симметрическая система зон России-Евразии», со свойственными ей понятиями «североносных» и «югоносных», «осебежных» и «осестремительных» явлений — открывает для этого широчайшие возможности. Ибо каждое из этих понятий *именно и определяет часть в ее отношении к целому*.

То же в области истории. Почин, сделанный Г. В. Вернадским, не должен остаться бесплодным. Для каждого явления, относящегося к истории России, может быть найдено место в общем целом истории Евразии. Только таким путем русская история будет помещена в отвечающую ее природе общую рамку. И тогда будут преодолены черты *ублюдочности*, свойственные господствовавшей доселе постановке русской истории. Для каждого объективного наблюдателя очевидно, что русская история не является частью истории Европы (сюда не проникало латинство; не было отличительной для Запада стадии «городского хозяйства»; не похожа на европейскую аграрная эволюция и так далее). В то же время рамки русской истории, особенно в ее

ранних этапах, не достаточно широки, чтобы обозначить собою пределы целого исторического мира. Господствовавшие концепции русской истории не позволяли уяснить ее места в истории Старого Света; русская история как бы «повисала в воздухе». Пришло время понять ее, как главу в истории мира, более широкого, чем она сама: срединного мира Евразии. В виде особых глав войдут сюда и история народов евразийских оазисов, и история степного мира, и история дославянских народов северной лесной зоны, и история кочевников тундры. Объединительные стремления, носителями которых первоначально были степняки, а затем русский народ, дают истории этого мира стройность и целостность. Познать историю евразийского мира — очередная задача русской науки. — В настоящее время делаются попытки разрешить задачу, трактуя «историю народов СССР», как многосложный процесс, тяготеющий, однако, к объединительным началам. Но попытки эти не могут быть удачны. Возьмем хотя бы название этой новой науки. Нужно изучать историю скифов, хазар, половцев. Но эти народы не значатся в СССР. Как же быть с ними? — К тому же само название «народов СССР» не дает объединяющего научного принципа для трактовки их *исторического прошлого*.

В евразийстве же такой принцип есть: это — понятие месторазвития, единого лона, в котором живут и движутся эти народы, от которого они получают импульсы и на которое воздействуют, с которым сливаются в особое историческое и естественно-историческое целое. Нужно установить культурные традиции, свойственные и каждой из частей евразийского месторазвития, и ему, как единству. Экономические районы 1926 года на пространстве Доуралья весьма близки, оказывается, по своим очертаниям, к тем районам, которые можно установить на том же пространстве по характеру культур *бронзового века*. Индивидуальности некоторых районов (напр., волжско-камского, вокруг места впадения Камы в Волгу) замечательны по своей устойчивости, проходящей красной чертою через все промежуточные этапы. Изменилось *содержание* явлений. Но остались неизменными *структуральные черты*, определяющие их дифференциацию по районам. И конечно же, среди факторов, слагающих современный облик каждого района, немалую роль играют традиции, идущие от бронзового века, а может быть и от более раннего времени. Традиция месторазвития не может быть безразличной для исследователя современности. Только учтя ее, он может понять современность. Только освоившись с нею, он может *повлиять* на существующее. — Каждый момент в истории Евразии должен интересовать русского. Ибо каждое слагаемое прошлого живет и в современной действительности. История Дальнего Востока, Сибири, Туркестана, Поволжья — и при том история не с XVIII-го или XIX-го века, но с древнейших времен — есть отныне такая же составная часть русской истории, как и прошлое коренных русских земель. Или — вернее — они вместе суть только главы в истории Евразии. Русские

всех ветвей спаяны с другими народами Евразии той связью «воды и воздуха», о которой говорили персидские историки (напр., Рашид-ад-дин). Спаяны они с ними и *единством исторической судьбы*. Каждый район, в отдельности, и все они вместе насыщены энергетическими токами, идущими из глубины прошлого.

Та местность, где впервые, в поле зрения современной археологии, появляется на пространстве Евразии земледелие: район бывших Киевской, Подольской и Полтавской губерний, месторазвитие «трипольской» культуры на исходе неолита, эта местность и в современности — по целому ряду показателей — выделяется как область особо *интенсивного* земледелия. Пространство Скифии, описанной Геродотом, как область кочевников-коневодов, занимает в Евразии совершенно исключительное место по количеству лошадей на квадратную версту согласно данным сельскохозяйственной переписи 1916 г.

Обратившись к прошлому, резче видишь характерные черты настоящего. Наряду с проблемой географии России как системы — ставится проблема *систематического* рассмотрения исторического прошлого Евразии. Она всегда была *общежитием народов*, каковым является и сейчас. Нужно обследовать каждый угол истории Евразии. Только тогда, когда это будет сделано, народы Евразии смогут сказать, что знают собственный дом. Ибо традиции суть устои этого дома.

Мера того, насколько будет *не признаваться* или наоборот *признаваться* в русской культуре евразийская историко-географическая концепция — будет *мерою возраста этой культуры*. Ибо совершенно очевидно, что *зрелость* русской научной мысли не соединима с господствовавшим доселе эклектическим представлением о русском месторазвитии — разрывавшим его на две части — европейскую и азиатскую — вопреки совершенно явственным чертам единства (область флагоподобного расположения зон, сплошного континентального пространства, относительно и абсолютно суровой зимы и так далее) и обособленности от всего окружающего. Существующие историко-географические представление *игнорируют* то единство и то своеобразие, каковым является Россия-Евразия. Части его произвольно распределяются между Европой и Азией — двумя материками, существенно отличными от срединного мира. Названные представления не совместимы с *полнотой сил* русской культуры. В этом смысле признание евразийской историко-географической концепции станет знаком *полноты возраста* нашей культуры.

Н. Н. Алексеев, в своей «Теории государства», впервые в евразийской литературе отметил, что евразийство имеет специальное призвание к обоснованию в русской культуре науки геополитики (2). Наука эта занята изучением тех связей, которые существуют между характером политической деятельно-

сти, в широком, обще-историческом смысле этого слова, и природой географического поприща, на котором развертывается эта деятельность.

Возможности геополитического рассмотрения — это, пока что, непочатая целина в русской науке. Не то, чтобы вовсе не было работ по этой части, они имеются — но *нет систематической постановки вопросов*. Здесь — одно из возможных приложений той проблематики, о которой мы говорили в предыдущем. Евразийство уже сделало кое-что в этом отношении, но сделанного совершенно недостаточно. Поставим же вопрос и еще шире. Сопоставление данных общей и экономической географии с данными истории хозяйственного быта, этнографии, археологии, лингвистики еще почти не начато, — между тем оно может дать совершенно неизвестный доселе *синтетический* образ России-Евразии, как в отдельных ее районах, так и в ее целом. Здесь должна быть найдена установка, которая охватит разнообразнейшие явления с точки зрения *одной* закономерности, поможет многое свести к немногому. Мы утверждаем, например, что разработка экономической географии в *археологической* перспективе позволит обнять хозяйственно-географические и археологические данные одними и теми же понятиями. И это не в одном каком-либо исключительном случае, но в большом числе их. Наряду с геополитическим, можно и должно создать геоэкономическое, геоэтнографическое, геоархеологическое, геолингвистическое учение о России-Евразии. И все их можно и должно свести в единую «картину-систему». Это — одна из сторон того историко-географического синтеза, к которому призвано наше время (3).

Организованное, «плановое» соединение труда представителей самых различных специальностей в работе над одним и тем же предметом становится характерной чертой научной жизни нашего времени. Такое соединение евразийцы реализуют в собственной своей научной практике. Каждое евразийское издание есть результат сотрудничества представителей различных отраслей в разрешении той или иной проблемы. Практика евразийства является отражением духа эпохи. Отражая эпоху, евразийство желает и *повлиять* на нее. Едва ли есть в мире другой столь благодарный объект для систематического и синтетического изучения, как географическая и историческая среда особого мира России-Евразии.

В ней почвенно-растительные явления увязываются с климатическими — с такою определенностью и точностью, которая пока что неизвестна в других географических мирах. Эта связь, в условиях Евразии, не только отвлеченно предполагается, но *численно выражается*, и при том в периодической ритмике. Явления исторические, экономические, археологические, лингвистические необходимо приобщить к названной системе и ритмике. Это — шаг к установлению *периодической системы сущего*. И делается он не в порядке предположений об одностороннем влиянии географии на указанные

разряды явлений, но в процессе изучения сопрягающих эти явления взаимодействий и описания тех случаев *активного выбора месторазвития* социальною средою, которые мы встречаем в истории (в особенности показательны, в этом отношении, процессы колонизации).

По сказанному выше, некоторые виды взаимодействий установимы, на евразийском материале, с такой несомненностью, которая недостижима в других местах.

Примечания автора:

1. Ср.: В. Бартольд. История изучения Востока в Европе и России, изд. 2-е, 1925, С. 41 и 53.

2. См. также помещенную ниже статью К. А. Чхеидзе (статья «Из области русской геополитики»).

Во всех поставляемых здесь научных задачах евразийцы рассчитывают на всю совокупность наличных сил русской науки. Многие из этих задач будут разрешены и уже разрешаются без всякого участия евразийцев и, быть может, без какого бы то ни было влияния с их стороны: те задачи, которые ставятся евразийцами, лежат в необходимостях нашей эпохи, и потому современники могут приходить к их разрешению совершенно независимо от влияния евразийства. Но мы надеемся *способствовать* этим развитиям не только личными своими силами, но и пробуждением мысли в исследователях, хотя бы и не принадлежащих к евразийскому кругу. Эти развития мы стремимся возвести *в сознательные начала*.

Примечания публикатора:

Статья «Научные задачи евразийства» была опубликована в сборнике «Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII». Издание евразийцев, Париж, 1931 г. (с. 53–57). Автор статьи — Петр Николаевич Савицкий, скрывший свое имя под псевдонимом П. В. Логовиков. Этим же псевдонимом подписана вторая статья из этого же сборника — «Власть организационной идеи». Происхождение псевдонима связано с селом Логовики в Черниговской губернии — родового гнезда малороссийских дворян Савицких, где, возможно, родился и сам Петр Николаевич. В статье, как и в самом сборнике, подводится определенный итог десятилетней деятельности евразийцев (которую можно отсчитывать от издания первого евразийского сборника «Исход к Востоку» в августе 1921 года). Статья относится к тем поздним произведениям Савицкого, которые современный исследователь А. В. Полухин назвал «структуралистскими манифестами». Действительно, основная тема статьи — это тема структуры Евразии, некоей интеллигибельной модели, которая под-

чиняет себе самое разное содержание евразийской цивилизации — и географическое, и экономическое, и историческое, позволяющее схватить Евразию в «единой синтетической формуле». Кроме того, представляют большой интерес и размышления Савицкого о русской или евразийской науке.

Статья представляет собой важный источник для тех исследователей, которые ищут в евразийских штудиях истоки идей европейского структурализма. Так, она неоднократно цитируется в работах одного из пионеров такого рода исследований П. Серио. Однако, насколько нам известно, она до сих пор не переиздавалась.

Текст приводится по первой публикации. Примечания к статье и курсив — П. Н. Савицкого. Ниже — необходимые пояснения.

Почин, сделанный Г. В. Вернадским, не должен остаться бесплодным — речь идет о попытках Георгия Владимировича Вернадского (1887–1973), историка-эмигранта, некоторое время близкого к пражской евразийской группе, создать парадигму евразийской истории, которая включала бы в себя русскую историю, рассмотренную через призму евразийства. Попытка была осуществлена в монографии «Евразийское начертание русской истории» (Прага: Издание евразийцев, 1927). В 1927 году Вернадский эмигрировал в США и стал основоположником школы руссистики в Йельском университете. Вопреки распространенному мнению, Вернадский не отрекся от идей евразийской историософии и в американский период творчества, так, в 1930-х годах он написал и опубликовал две монографии, в которых развиваются идеи «Начертания» — «Опыт истории Евразии с половины VI века до настоящего времени» (1934), «Звенья русской культуры» (1938).

…той связью «воды и воздуха», о которой говорили персидские историки (напр., Рашид-ад-дин) — Рашид ад-дин Фазлаллах ибн Абу-л-Хайр Хамадани (он же Рашид ад-Давла) (1247–1318) — врач, историк, политик эпохи правления в Иране монгольской династии Ильханидов. Автор самого значительного исторического сочинения в средневековом мусульманском мире «Джами’ат-таварих» («Сборник летописей»), написанного на персидском языке. Первая часть сочинения известна как «Та’рихи Газани» — «Газанова история». Труд Рашида-ад-дина посвящен истории монголов и тюрок (первая часть), а также индийцев, китайцев, европейцев и евреев (вторая часть).

В главе сочинения, посвященной Бату (Батыю), приводятся слова больного Гуюк-хана: «…вода и воздух старинного юрта, который дал мне отец, для меня полезнее». У монголов и тюрок существовало поверье, что вода и воздух могут менять людей. Так, в разделе первом труда Рашида-ад-дина говорится, что вода и воздух изменили облик племен Огуза и сделали их похожими на таджиков.

«Вода и воздух Кипчакской земли» — вообще распространенный риторический оборот, который употребляли персидские историки (например,

Джузджани). Савицкий трактует его как метафору связки территории и культуры — месторазвития.

Н. Н. Алексеев, в своей «Теории государства» — Алексеев Николай Николаевич (1879–1964) — философ, правовед, публицист, политический деятель, ученик П. И. Новгородцева, в 1920-е — начале 1930-х активный член и один из теоретиков евразийского движения. Вероятнее всего, Савицкий имеет в виду его работу «Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал». — Париж: Издание евразийцев, 1931.

Власть организационной идеи

П. В. Логовиков <П. Н. Савицкий>

Русская наука из глубины десятилетий одержима социальным вопросом. В статье «Научные задачи евразийства» (см. выше) мы отметили, что сделано ею в области изучения истории крестьянства в Европе и Византии. Русские авторы нередко обличали европейцев за недостаточное внимание к крестьянскому вопросу (так, напр., из сочинений Н. И. Кареева 1870-ых годов можно извлечь немало таких обличительных суждений). Русские авторы, нередко считавшие себя «западниками», сами того не сознавая, выступали здесь представителями особого мира, с его особой логикой и ритмикой социального развития — и ставили европейцам русские вопросы. И негодовали, когда европейцы оказывались не подготовленными к ответу на них. Русская наука, в лице М. И. Ростовцева и других, сделала замечательные вещи по социально-экономической истории эллинистического и римского мира. В этих отраслях русской исторической работы, изучения социально-экономического порядка являлись, безусловно, преобладающими. Немало работ такого характера дала, конечно, и европейская наука, в которой традиция по изучению эллинистического и в особенности римского мира, вообще говоря, несравненно значительнее, чем в русской науке. Но в ней труды на социально-экономические темы не занимают такого исключительного места, какое они занимают в русской традиции. Та же тенденция к постановке социально-экономических вопросов заметна и в русском востоковедении. На интереснейшие данные этого рода приходится натыкаться в самых неожиданных местах. Так, напр., в «Историко-географическом обзоре Ирана» покойного В. В. Бартольда (С.-Петербург 1903) заключаются весьма характерные сведения о «демократическом движении» X века в нынешнем Гиляне (северная Персия). Оно было вызвано попыткой местной династии «захватить в свою пользу участки необработанной земли, находившиеся до того в общем пользовании и никому не принадлежавшие». Если мы вспомним о значении аналогичных движений в событиях, сопровождавших французскую революцию конца XVIII века, то мы поймем, что подобные указания имеют интерес и для европоведа. Другими лозунгами социального движения X века являлось освобождение от десятинного налога и разрушение родового строя. Вождь движения Хасан умер в 917 г. «Какое сильное впечатление оставили его реформы, видно из слов историков, что люди еще никогда не видели такого справедливого правления». Ориентация в сторону социально-экономических проблем заметна и в русском славяноведении. Уже с конца 1850-ых годов русские стали специально работать по аграрной истории Сербии (Майков, Макушев и др.), а в последние десятилетия, отчасти, и по аграрной истории

Чехии (Яворский). Но своего наиболее яркого выражения указываемая черта русской исторической науки — ее одержимость социально-экономическими вопросами — достигла в изучении французской революции. В нем, за последние десятилетия (начиная с 1870-ых годов), приложили свои силы десятки талантливых исследователей. На первом плане стоят проблемы социальной истории революции, в которых именно русская наука сказала основоположное слово («русская школа»). Здесь она вышла далеко за пределы разработки только аграрной истории революции (хотя потрудилась немало и в этой области). В лице Е. В. Тарле, ныне находящегося в тюрьме, она выдвинула одного из первых, если не первого в современной науке знатока истории рабочего вопроса во Франции. Но не только применительно к Франции ставила русская наука эти проблемы. Она внесла свой вклад и в исследование положения рабочих в эллинистическом мире, в Англии и т.д.

Изучение роли рабочих в период французской революции представляет большой методологический интерес. Вне всякого сомнения в Париже того времени уже существовали весьма значительные кадры рабочих, т.е. производителей, лишенных собственности на средства производства. Но основной вывод, к которому пришли новейшие исследователи рабочего вопроса во Франции — тот, что в событиях революции рабочие не играли никакой самостоятельной роли, подкрепляя лишь своей физической силой движения, исходившие от других социальных групп. Причиной этого являлось отсутствие в рабочих массах идеи об особых целях рабочих, представления о себе, как о самостоятельной социальной группе. Согласно марксистской терминологии, рабочие периода французской революции были «классом в себе», но не являлись «классом для себя». Возникает вопрос, можно ли вообще называть «классом» лишенную социального самосознания группу. Ведь наличие или отсутствие мысли о своем собственном призвании и целях определяет роль и значение той или иной социальной группы в исторических событиях. Где нет такого сознания, там приходится говорить не о классе, но «состоянии». Может существовать материальный субстрат социально-экономических отношений (который и создает понятие «состояния»), не находя себе никакого сколько либо значительного отражения на поверхности исторической жизни. Класс создается идеей класса — вот основная истина, вытекающая из рассмотрения исторических явлений. Французский пролетариат эпохи революции мы взяли в качестве примера. Не менее яркие свидетельства о том же порядке явлений может дать и русская история, в развитии поместного слоя, казачества, крестьянства и т.д. Задачей евразийства является исследование классообразующей силы идеи. Исследование это, в условиях русской науки, не может быть ограниченным и местным. Из всех национальных и многонациональных наук — русская наука в наибольшей, быть может, степени призвана к созданию всеобщей истории состояний и классов. Социальную исто-

рию России нужно расширить до рамок социальной истории Евразии. Уже проложены просеки в социальной истории Европы и Азии. Социально-экономическая постановка этнологии должна дать соответствующий материал по народам других материков.

Как и во многих других вопросах, современный марксизм, отрицающий в теории самостоятельное значение идеи, — в научной своей практике и в самом бытии своем — является неопровержимым доказательством такого ее значения. Нет сомнения, что социально-экономическая ориентация русской исторической науки создалась независимо от влияния марксизма. Она сказывалась уже в первых действительно научных русских исследованиях по истории античного мира (напр., Куторги и Леонтьева), произведенных отчасти до появления наиболее ранних работ Маркса. Никак нельзя возводить к Марксу и того интереса к общине и даже прямого общинолюбия, которое со второй половины 1850-ых годов овладело самыми различными течениями русской мысли (напр., одновременно славянофилами и Чернышевским!). Между тем, общинолюбием этим вдохновлены многие весьма значительные труды русских ученых по социально-экономической истории как Запада, так и Византии. В вопросах отношения к общине — как это показало письмо Маркса о русской общине, сравнительно недавно опубликованное Д. Б. Рязановым, — скорее русская наука влияла на Маркса, чем наоборот. На этой ниве, также славянофильство приносило плоды, питавшие развитие русских социально-экономических изучений (пример — работы Ф. И. Успенского по истории крестьянского вопроса в Византии). Повторяем, обращенность русской науки к проблемам социально-экономической истории имеет самостоятельные, независимые от марксизма корни. Соотношение здесь иное: обращенность эта могущественно содействовала укреплению марксизма на русской почве, порождая мотивы, созвучные «экономической интерпретации истории». Тот путь, которым марксизм подошел к русскому сознанию, был открыт для него своего рода «избирательным сродством». Но в диалектическом процессе развития сам же марксизм истребляет мотивы, в свое время проложившие ему дорогу в русскую науку и в русскую историю. Экономизму домарксистской и отчасти раннемарксистской русской науки противостоит резко выраженный аэкономизм современной русской марксистской историографии. И чем актуальней, для современности, тот или иной разбираемый ею вопрос, тем явственней черты аэкономизма в его современной русской марксистской трактовке. Старая русская историография французской революции, развивая социально-экономические исследования, вовсе не знала биографий отдельных деятелей: личность, как таковая, ее интересовала мало. Уже с первых годов революции, марксистская наука, с небывалым в России рвением, занялась обработкой биографий «героев» (Робеспьера, Сен-Жюста, Марата и др.). Русский марксизм, в теории отрицая значение личности в истории, в научной

практике создал «культ героев». Именно идеологические и политические стороны явлений интересуют современных русских марксистов и в истории французской революции, и в истории 1848-го, 1871-го гг. и т.д. Примеры бесчисленны. О русской марксистской историографии, как она будет складываться в 1930-х годах, говорить преждевременно. В 1920-х гг. для нее максимально отличительным являлся идеологический и политический «уклон», преимущественное внимание к идеологической и политической сущности явлений. Марксистская историография 1920-х годов своей практикой свидетельствует о первенстве идеологического начала в истории. А именно для марксистов довод «от практики» является решающим. Наибольшим вниманием марксистов пользуется история революционных идеологий — и притом взятая в ней самой, вне связи с экономической историей. Именно такая, так сказать, «самодовлеющая» трактовка вопросов идеологии характерна для современного русского марксизма как в области европейской, так и в области русской истории. Самые яркие результаты дает, в этом отношении, рассмотрение истории самого же марксизма. Работы новейших исследователей марксистов (напр., Г. Зайделя) позволяют установить с полной определенностью, что в первую очередь в мировоззрении Маркса сложилось стремление «к изменению мира». И затем уже он стал отыскивать ту «материальную силу», которая могла бы произвести это «изменение», и нашел ее в лице пролетариата. Идея Маркса, в возникновении своем независимая от факта существования пролетариата, впоследствии воплотилась в пролетарском движении. Это последнее, в данной перспективе, вырисовывается как обрастание плотью и кровью организационной идеи. Что иное, как не организационная идея, или иначе — модель и прообраз, сочетающий и сопрягающий материальные силы — является основным движущим фактором, существом или эйдосом исторического процесса? Эта идея есть идея властная, владеющая материей и движущая ею, проникающая в материю и преобразующая ее, чуждая всякого отвлеченного «идеализма». Идея эта неотрывна от субстрата, который она организует. Грандиозным обнаружением первенства организационной идеи является новейшая история социализма. В ней мы наблюдаем, как организационные идеи зарождаются и оформляются за десятилетия до того, как начинают переходить в жизнь. Каждый социальный строй есть воплощение некоторой организационной идеи. Так, в основе капиталистического порядка лежит идея организации производства при помощи свободных производителей, работающих на средствах производства, принадлежащих предпринимателю. В свободном крестьянском укладе инициатива по части организационной идеи принадлежит самому производителю, который организует производство при помощи собственных, ему же принадлежащих средств производства. Социальная история, в этом смысле, есть история зарождения и борьбы социальных организационных идей. В отношении материального субстрата соци-

альной жизни, они находятся в таком же положении, в каком техническая идея изобретателя находится к пронизываемой ею материи. Одним из видов социально-организационных идей являются те, которым обязаны своим существованием классы.

Должны быть возведены в сознательные начала те положения, которые уже и сейчас заключены в развитии русского марксизма. Нужно утвердить самостоятельное бытие пронизывающей социальную действительность организационной идеи, нужно отдать себе отчет в том, что только идеей определенное состояние социально-экономического субстрата переводится в разряд «класса». Нужно изучить и утвердить классообразующую способность идеи.

Также в этом разрезе вырисовывается значение, которое присуще овладению всемирными горизонтами (см. статью «Научные задачи евразийства»). Только освоившись с ними, русская наука может заложить основы всеобщей истории состояний и классов, к созданию которой она призвана действующими в ней тенденциями развития: многое осветив в социальной истории Востока и Запада, она призвана осветить социальную действительность всего мира.

К этой работе и зовет евразийство. Все предыдущее указывает, на какой философской основе должна развертываться эта работа. Н. С. Трубецкой утвердил идеократию, как особую форму отбора правящего слоя. Как феномен сущего, эта форма есть отражение более широкого порядка явлений. В политической области люди, сознательным усилием, достигают того, что в качестве устойчивого порядка господствует в мире истории и природы. Периодическая система сущего восходит к системе организационных идей. И ее периодичность определяется ритмикой в сочетании организуемых элементов. Это одинаково относится к «периодической системе химических элементов», в том виде, как ее раскрывает современная физическая химия, к «периодической системе зон», в ее климатологической стороне, к той «периодической системе», к которой тяготеет современная биология. Рассматривая на тех же основаниях ряд социально-экономических формаций, можно построить, путем сочетания важнейших производственных элементов, своеобразную «периодическую систему» общественных укладов. Установление организационных идей, лежащих в основе сущего, в высокой мере способствует упорядоченности и стройности нашего познания. Можно сказать даже, что путь к высшим формам познания пролегает именно и только чрез установление системы организационных идей, действующих в каждой отрасли явлений. Устанавливая эти системы и сопоставляя их, евразийство стремится к нахождению единой философии сущего.

По сказанному выше, в организационной идее каждого явления мы нащупываем его эйдос. И наблюдая, как эйдос управляет явлением, мы приходим к эйдократической концепции сущего — не только в политическом, но и в самом широком философском смысле слова. В одних случаях, эйдос — пе-

ред тем, как раскрыться в мире — проходит чрез человеческое сознание. В этих случаях организационная идея есть, прежде всего, факт человеческого сознания. В других случаях организационная идея присуща самим вещам (физическая химия, география, биология) и только улавливается нашим сознанием, но уже не в порядке действенной практики (как в политике или экономике), а только в порядке познания. Однако и здесь организационная идея остается сама собою. В этих противоположных выявлениях организационной идеи раскрывается ее единство, тождество «образа и подобия» ее различных носителей. Чрез осознание этого единства пролегает путь к познанию движущей силы мира.

Примечания публикатора:

Статья «Власть организационной идеи» была опубликована в сборнике «Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII» (Издание евразийцев, Париж, 1931 г.) и развивает идеи «онтологического структурализма» (П. Серио), имевшиеся в статье Савицкого «Научные задачи евразийства», опубликованной в том же сборнике под тем же псевдонимом (Савицкий дважды упоминает ее в тексте). Онтологическая структура здесь приобретает вид организационной идеи, прямо называемой Савицким эйдосом, который пронизывает не только культуру, но и природу. Таким образом, Савицкий открыто признает связь евразийства и платонической «философии сущего».

Значительное место также отводится проблематике русской, евразийской науки и проблеме ее совместимости с марксизмом, в рамках которого она вынуждена развиваться после победы большевиков. В статье содержится критика историософии марксизма с позиций идеализма (платонизма). В частности, Савицкий повторяет мысли, которые он высказывал в статье «Подданство идеи» (1925) — о том, что любой общественный строй не определяется типом экономики, а является воплощением определенной организационной идеи, эйдоса.

Статья не переиздавалась и печатается по первоисточнику. Орфография и пунктуация приближены к современным.

Ниже приводим необходимые пояснения к статье.

…так, напр., из сочинений Н. И. Кареева 1870-ых годов — Кареев Николай Иванович (1850–1931) — русский и советский историк и философ, ученик В. И. Герье, специалист по западноевропейской истории Нового времени, истории Польши, истории социологии в России. Вероятно, Савицкий имеет в виду ранние работы Кареева, посвященные истории французского крестьянства, результаты которых были обобщены в магистерской диссертации «Крестьяне и крестьянский вопрос во Франции в последней четверти XVIII века» (М., 1879).

Русская наука, в лице М. И. Ростовцева и других — Ростовцев Михаил Иванович (1870–1952) — русский и американский историк, филолог-классик, экономист, с 1918 года — в эмиграции, с 1920 — в США. Занимался, как и указывает Савицкий, экономической историей эллинистического мира и Рима.

Так, напр., в «Историко-географическом обзоре Ирана» покойного В. В. Бартольда — Бартольд Василий Владимирович (1869–1930) — русский, советский востоковед и историк. Евразийцы считали его одним из своих предшественников в области изучения монгольской и тюркской истории. П. Н. Савицкий отозвался на смерть Бартольда статьей «В. В. Бартольд как историк», опубликованной в «Сборнике статей по археологии и византиноведению» (Прага, 1931).

...русские стали специально работать по аграрной истории Сербии (Майков, Макушев и др.), а в последние десятилетия, отчасти, и по аграрной истории Чехии (Яворский) — Майков Аполлон Александрович (1826–1902) — ученый-славист и государственный деятель. Главный труд «История сербского языка по памятникам, писанным кириллицей, в связи с историей народа» (1857); Макушев Викентий Васильевич (1837–1883) — русский историк-славист, специалист по истории южных славян, славянофил. Аграрной истории Сербии посвящен его труд «О пронии в древней Сербии» (1874); Яворский Юлиан Андреевич (1873–1937) — славист, историк литературы.

В лице Е. В. Тарле, ныне находящегося в тюрьме — Тарле Евгений Викторович (1874–1955) — русский советский историк, академик АН СССР, специалист по западноевропейской истории Нового времени (в частности, по периоду Французской революции). В 1931 году, когда Савицкий писал данную статью, в числе других ученых-историков (Готье, Веселовский, Андреев, Бриллиантов) Тарле был подвергнут репрессиям (сначала по «Академическому делу», затем по делу «Промпартии»), сослан в Алма-Ату, но в 1937 году реабилитирован и восстановлен в звании академика. В конце 1930-х — начале 1940-х становится одним из ведущих советских официальных историков; в 1942 году был удостоен Сталинской премии первой степени.

Согласно марксистской терминологии, рабочие периода французской революции были «классом в себе», но не являлись «классом для себя» — «класс в себе» и «класс для себя» — понятия исторического материализма, созданные Марксом и Энгельсом по аналогии с кантовскими вещью в себе и вещью для себя (явлением). «Класс в себе» — это класс, который объективно является экономическим классом, потому что занимает соответствующее место в системе общественного производства, но пока еще не осознает себя таковым, не понимает своих интересов, не имеет своих политических организаций и т.д. «Класс для себя» — класс, который осознал себя как класс благодаря деятельно выражающих его интересы пропагандистов. «Экономические усло-

вия превратили сначала массу народонаселения в рабочих. Господство капитала создало для этой массы одинаковое положение и общие интересы. Таким образом, эта масса является уже классом по отношению к капиталу, но еще не для себя самой. В борьбе... эта масса сплачивается, она конституируется как класс для себя» (Маркс К., см. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч. 2 изд. Т. 4. С. 183).

Она сказывалась уже в первых действительно научных русских исследованиях по истории античного мира (напр., Куторги и Леонтьева) — Куторга Михаил Семенович (1809–1886) — русский историк, основоположник профессионального антиковедения в России; Леонтьев Павел Михайлович (1822–1874) — один из первых русских антиковедов, занимался археологическим изучением Северного Причерноморья, был первым преподавателем сравнительной грамматики классических языков в Московском университете.

В вопросах отношения к общине — как это показало письмо Маркса о русской общине, сравнительно недавно опубликованное Д. Б. Рязановым, — скорее русская наука влияла на Маркса, чем наоборот. — Речь идет о знаменитом письме Карла Маркса к Вере Засулич от 8 марта 1881 года и набросках к нему, где Маркс предполагает, что при условии победы пролетарской революции на Западе русская крестьянская община может стать ячейкой, позволяющей России перейти к социализму минуя капитализм. Савицкий не без оснований отмечает здесь влияние русских народников, отрицавших необходимость капиталистического пути для России, на Маркса. Письмо и черновые наброски впервые опубликованы за 7 лет до написания статьи Савицкого, в 1924 году, в «Архиве К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. 1».

Рязанов (Гольдендах) Давид Борисович (1870–1938) — российский социал-демократ, ученый-марксовед, основоположник марксоведения в СССР. Участвовал в международном и российском революционном движении, некоторое время был секретарем Карла Каутского. После революции возглавлял Главархив и главное управление по делам науки. С 1921 года отошел от политической деятельности, создал и возглавил Институт Карла Маркса и Фридриха Энгельса в Москве. Рязанов и сотрудники его института перевели и опубликовали множество ранее неизвестных работ Маркса и Энгельса (первую главу «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса, «Диалектику природы» Энгельса, «Конспект книги Бакунина “Государственность и анархия”» Маркса, десятки статей и писем Маркса и Энгельса, в том числе письмо Маркса к Вере Засулич от 8 марта 1881 года). Репрессирован в 1931 году, снят со всех постов, исключен из партии и сослан в Саратов. Вторично арестован в 1937 и расстрелян в 1938 году. Реабилитирован в 1958, партийное дело пересмотрено в 1989.

...(пример — работы Ф. И. Успенского по истории крестьянского вопроса в Византии) — Успенский Федор Иванович (1845–1928) — русский, советский выдающийся историк-византист, академик Санкт-Петербургской

Академии наук (1900), АН СССР (1925), главный труд «История Византийской империи».

Работы новейших исследователей марксистов (напр., Г. Зайделя) — Зайдель Григорий Соломонович (1893–1937) — российский революционер, член «Бунда» с 1913 года, член ВКП (б), в годы гражданской войны — участник красного террора в Киеве и в Москве, с 1922 года — работник института красной профессуры, в 1925 послан в научную командировку в Германию. После 1925 — профессор Военно-политической академии имени Н. Г. Толмачёва в Ленинграде, с 1930 года — директор института истории Ленинградского отделения Коммунистической академии, с 1934 года — декан исторического факультета ЛГУ (первый декан этого факультета). В 1931 году участвовал в травле репрессированных историков Тарле и Платонова. По данным, открывшимся в 1993 году, Зайдель был штатным агентом ОГПУ. Был снят со всех постов, исключен из партии и арестован в 1935 году после убийства С. М. Кирова по обвинению в участии в троцкистско-зиновьевской оппозиции. Сослан в Саратов, где преподавал в университете, но в 1936 году был вторично арестован и расстрелян в 1937 году. Главный труд — «Очерки по истории Второго Интернационала (1889–1914 гг.)» (изд.: Л.: Прибой, 1930), в научном отношении оценивается современными историками очень низко. Савицкий, вероятно, читал именно эту работу Зайделя.

Материализм и материологизм

В. Н. Ильин

«Все роды искусства хороши за исключением скучного» — сказал Вольтер. «Все виды методологии хороши за исключением ложных» — скажет всякий, прочитав статью А. Деборина «Октябрь и диалектический материализм» (журнал «Революция и культура», № 2, Москва, 1927).

Чрезвычайно симптоматичным явлением является полное отсутствие в этой статье реальной картины диалектики, место которой занимает публицистика, построенная к тому же на, по-видимому, сознательном уклонении от истины.

Сознательное уклонение от истины, да еще с публицистическими целями, есть, конечно, полный отказ от науки. В генеалогии идей русской революционной интеллигенции, увы, есть и такое течение — и А. Деборин является одним из его представителей. Полагать, что господствующим методом господствующего класса, напр., пролетариата, должен быть т.ск. «монизм лжи», это значит одновременно не верить в его победу — ибо ложь есть самозащита слабых — и признавать его неспособным к творчеству.

Повторяем, никакой реальной диалектики в статье А. Деборина невозможно найти — вместо нее царит безбрежная фантастика. Ибо приписывать буржуазии, а тем более современной, идеализм и религиозный мистицизм, равно как и обвинять евразийство в белогвардейщине, а т. наз. диалектический материализм считать свойством только пролетариата, можно лишь стоя спиной к фактам.

Приходится в миллион первый раз указывать на то, что настоящий материализм — не диалектичен, а диалектика — не материалистична, что материализм на всем протяжении истории философии есть миросозерцание либо деклассированных одиночек, либо — в огромном большинстве случаев — буржуазии, монархистов и религиозных сект, — и никакого прямого отношения к самой материи и ее изучению не имеет.

Материалист Демокрит был крупный буржуа и праздный турист. Материалист Эпикур — типичный мелкий буржуа (в экономическом смысле — ибо он владел небольшой усадьбой), бесконечно благороднее, однако, той малопривлекательной части человечества, которая фигурирует под этим классовым термином. Восстановитель эпикуреизма Гассенди — католический священник, умудрившийся сохранить мир с Церковью. Гоббс — густочерный монархист-абсолютист. Гольбах, переиздающийся сейчас в СССР, любимец Плеханова — миллионер, барон и банкир. Энгельс — человек по состоянию своему менее всего пролетарий. Материалисты-ассасины — магометанская секта. Представителями азиатского материализма является одна из сект индуизма и т.д.

Зато всем, не стоящим спиной к фактам, известно, что архи-буржуазная Сорбонна в Париже — есть мощный оплот, позитивизма, материализма и безбожия. Сам Бергсон, несмотря на мировое имя — так и не мог попасть в Сорбонну. Она в общем лишена идеологических черт за исключением одной: она ярко позитивистична и сочувствует материализму. Всем известна полнейшая свобода преподавания в Германии. С точки зрения коммунистической этики — это есть один из нестерпимых дефектов буржуазного строя. Пусть так. Но нельзя говорить в таком случае, что «диалектический материализм» является в Европе «гонимым и преследуемым». Это такая же правда, как то, что идеализм является в СССР «поощряемым и поддерживаемым». Конечно, мученический венец сильно повышает шансы гонимого, но при одном условии, чтобы он существовал на деле, а не в статьях А. Деборина. Преследоваться «диалектический материализм» потому уже не может, что его нигде почти нет. Быть может, очень жаль, что нет, но нет.

Автор этих строк не скрывает своих симпатий к «диалектическому материализму», хотя он — весь в будущем и если осуществится по настоящему, то **перестанет вовсе быть материалистичным, а превратится в материологизм**. Почему это? А по той причине, что **«диалектический материализм», несмотря на всю внутреннюю противоречивость термина есть замаскированная форма философского ревизионизма в классическом материализме**. Социально-экономическому ревизионизму, мы, евразийцы, не можем сочувствовать, ибо за ним скрывается банальнейшая реставрация и контрреволюция. Но «диалектическому» пересмотру материализма, в особенности, если он осуществится не на словах только, как было до сих пор, а в гуще материалистической концепции в его внутренних слоях — мы сочувствуем, ибо он взрывает косное, тупое, мертвое и консервативное миросозерцание классического материализма. Диалектика есть сила взрывчатая, и раз пущенная в ход она не остановится там, где ей прикажут Деборин и Бухарин и даже сам Маркс с Лениным. Диалектика есть сила виталистическая и мутационная. Материализм же по природе механистичен и дарвинистичен.

Диалектический материализм по внутреннему, хотя и невысказываемому смыслу, есть признание Логоса, действующего в материи. Он связан с отказом от позиций механистического материализма и отрицания самонаблюдения в психологии. Об этом проговорился и сам А. Деборин в вышеупомянутой статье. Было бы несправедливо эту оговорку ставить ему в заслугу — это вышло у него невольно, бессознательно, вернее — «несознательно».

Вспомним как начался «диалектический материализм». Диалектически развивающийся Абсолютный Дух Гегеля был заменен Фейербахом и Марксом — материей. В результате своеобразной подстановки, очень напоминающей математические подстановки — получился «диалектический материализм», правда, только в качестве **проблемы**, а не самого **решения**. Заслу-

ги в такой подстановке особой не было — ибо один из важнейших предшественников и Гегеля, и диалектического материализма, а именно — Спиноза — предвосхитил идеи обоих — ибо у него целиком содержится весь метод — только в статической форме.

Сам же Спиноза инспирировался идеями, с одной стороны — идеалиста Декарта, диалектически превратив его дуализм души и тела в психофизический монизм, а с другой — средневековым пантеизмом и Каббалой — с ее откровенным учением о Логосе.

Вот генеалогия «диалектического материализма» — которым старый механизм рано или поздно будет разбит. Туннель сверлят с двух концов. Со стороны идеалистической диалектики к материализму и со стороны материализма к настоящей диалектике.

И рано или поздно мертвый консервативный материализм и софистическая трусливая полу-диалектика «диалектического материализма» должны будут сознаться, что они выдали неоплатные векселя на будущее миросозерцание — и уступают свое место **материологизму**.

Примечания публикатора:

Статья В. Н. Ильина «Материализм и материологизм» была опубликована в газете «Евразия» в № 2 от 1 декабря 1928 года. Основная идея статьи — о том, что материализм вполне буржуазен и антидиалектичен, и что диалектика требует преодоления так называемого «диалектического материализма» — перекликается с идеями Лосева, с которыми Ильин, судя по некоторым его публикациям (напр. «Эйдологическое преображение науки»), был знаком. Заочный оппонент Ильина — Абрам Моисеевич Деборин, кстати, сыграл неприглядную роль во время ареста и осуждения А. Ф. Лосева, которого травил за идеализм.

Обвинения Деборина в псевдодиалектике часты. В наши дни они развиваются представителем школы Э. В. Ильенкова С. М. Мареевым, считающим советских «диалектиков» 1920-х гг. такими же метафизиками, как и их оппонентов «механистов», только прикрывавшимися диалектической терминологией (см. его книгу: Из истории советской философии: Лукач — Выготский — Ильенков. М.: Культурная революция, 2008.).

Интересно заметить, что хотя Ильин критикует вульгарный марксизм Деборина, сам он выражается в терминах, заставляющих вспомнить социологизаторство: «Материалист Демокрит был крупный буржуа и праздный турист. Материалист Эпикур — типичный мелкий буржуа (в экономическом смысле — ибо он владел небольшой усадьбой)». Общий запальчивый тон статьи, возможно, вызван нападками на евразийство в статье Деборина.

«Все роды искусства хороши за исключением скучного» — сказал Вольтер. У Вольтера сказано: «Tous les genres sont bons excepte le genre ennuyeux»,

что обычно переводят: «Все жанры хороши, кроме скучного». Это — слова Вольтера из предисловия к его комедии «Блудный сын» (1736). Там они содержатся в следующем контексте: «Существует множество очень хороших пьес, где царствует одна лишь веселость; иные совсем серьезны, иные смешны, иные трогают до слез. Не следует исключать ни один жанр. Все жанры хороши, кроме скучного». Из контекста понятно, что Вольтер имел в виду все же не роды искусства, как перевел Ильин, а именно драматургические жанры.

А. Деборин — Деборин (настоящая фамилия — Иоффе) Абрам Моисеевич (1881–1963) — советский философ. Окончил философский факультет Бернского университета, участвовал в революционном движении в России, до 1917 года примыкал к меньшевикам. В 1920-е годы — один из основоположников советского официозного марксизма («истмата»), лидер группы «диалектиков», активный участник спора между «диалектиками» и «механистами», с 1926 по 1930 — ответственный секретарь центрального философского журнала СССР — «Под знаменем марксизма», с 1924 по 1931 — директор Института Философии (сменив на этом посту Г. Г. Шпета). В 1930-х был обвинен в «меньшевиствующем идеализме» и смещен со всех руководящих постов. Любопытно заметить, что в 1927 году, когда Деборин громил в предлагаемой статье идеализм, сам Деборин еще не был членом ВКП (б). В партию он вступил лишь в 1928 году.

...журнал «Революция и культура», № 2, Москва, 1927 — «Революция и культура» — культурно-политический журнал ВКП (б), издаваемый с 1927 по 1930 год в издательстве газеты «Правда». Главные редакторы — Н. И. Бухарин, А. В. Луначарский.

Материалист Демокрит — Демокрит (ок. 460–370 гг. до н.э.) — греческий философ, ученик Левкиппа, крупнейший представитель школы атомистов, автор не дошедшего до нас произведения «Большой Миростроя». Получил от отца большое имение и наследство, на эти деньги много путешествовал, поэтому именуется у Ильина «крупным буржуа» и «туристом». Среди историков философии существует дискуссия относительно «материализма Демокрита». Крупнейший немецкий антиковед Э. Целлер считал, что атомы Демокрита — идеальны, потому что сам Демокрит указывал, что они не возникают и не исчезают, а значит, схожи по свойствам с сущностями вещей. Советские философы отталкивались от сентенции В. И. Ленина о «линии Демокрита», противоположной «линии Платона», и отстаивали мнение, что Демокрит был материалистом. Ильин некритически воспроизводит это мнение.

Материалист Эпикур — Эпикур (342 /341–271 /270 гг. до н.э.) — древнегреческий философ-атомист, последователь Демокрита, непосредственный ученик Навсифана. Основал в Афинах свою школу «Сад Эпикура». Эпикуру неосновательно приписывают атеизм и проповедь гедонизма, тогда как он верил в богов и даже выдвинул исторический аргумент в пользу существова-

ния божеств и призывал сводить чувственные удовольствия к минимуму, предпочитая им духовные. Платоновско-аристотелевское учение об идеальном он отвергал и в этом смысле может считаться материалистом.

Восстановитель эпикуреизма Гассенди — католический священник, умудрившийся сохранить мир с Церковью — Гассенди Пьер (Gassendi Pierre) (1592–1655) — французский философ, математик, астроном, критик аристотелевской физики и сторонник теории атомизма. При этом Гассенди не просто призвал существование Бога и считал его создателем Вселенной и атомов (но не пространства и времени, которые по Гассенди совечны Богу), но и доказывал существование Бога (правда, в полемике с Декартом отрицая врожденную идею Бога). Гассенди, действительно, был аббатом, каноником кафедрального собора в Дине и никогда не порывал с католической церковью. В советской философии неосновательно причислялся к философам-материалистам (тогда как материализм — учение, отстаивающее тезис о том, что материя первична и значит, не сотворена Богом).

Гоббс — густочерный монархист-абсолютист — Гоббс Томас (Hobbes Thomas) (1588–1679) — английский философ-механицист, сенсуалист, деист, создатель теории общественного договора. Отвергал существование «мыслящей» идеальной субстанции, в том числе и человеческой души. По Гоббсу все в мире телесно, даже Бог, который состоит из тонкой материи и для нас непознаваем, хотя мы знаем, что Он — создатель вселенной и человека (которому Он дал разум и речь). Был сторонником сильной власти, поэтому и называется у Ильина «монархистом-абсолютистом». Однако идеальный правитель у Гоббса отличается от монарха абсолютистского режима, потому что легитимность его власти основывается не на теологических аргументах, а на сознании общей пользы от государства и «общественном договоре».

При всей близости Гоббса к материализму и атеизму, все же трудно согласиться с советскими философами, которые его именовали именно так. Гоббс не просто признавал существование Бога и Божественность Христа, но и телесность Бога основывал ссылками на Свящ. Писание, то есть признавал авторитет Библии. Наконец, он не отрицал Таинства, выступал за объединение церкви и государства (следуя здесь за англиканами), в критике религии ограничивался язычеством и католицизмом и резко отвергал атеизм как следствие распущенности и скудоумия.

Гольбах, переиздающийся сейчас в СССР, любимец Плеханова — миллионер, барон и банкир — Поль Анри Тири Гольбах (Paul-Henri Thiry, baron d'Holbac, немецкое имя Пауль Генрих Дитрих фон Го́льбах, нем. Paul Heinrich Dietrich Baron von Holbach) (1723–1789) — французский философ-просветитель немецкого происхождения, материалист и атеист, друг Дидро, участник французской «Энциклопедии», автор «Системы природы», которую называют «Библией материализма» и ряда книг, где критикуется христианст-

во. Переводчик и издатель древних философов, современных ему немецких и шведских ученых. Действительно, был богат, имел шестьдесят тысяч ливров годового дохода (часть дохода потратил на поддержку «Энциклопедии»), принадлежал к аристократии, имел свой салон в Париже, свои книги издавал под вымышленными именами (на обложке «Системы природы» было имя умершего секретаря Французской академии наук Мирабо), поэтому избежал преследований церкви и государства.

Энгельс — человек по состоянию своему менее всего пролетарий — Энгельс Фридрих (Engels Friedrich) (1820–1895) — философ, публицист, общественный деятель, один из основоположников марксизма, друг Карла Маркса, совместно с которым написал ряд основополагающих текстов марксизма. Ильин намекает на то, что Энгельс был владельцем (точнее совладельцем) текстильной фабрики в Манчестере. Текстильная фабрика «Эрмен и Энгельс» в Манчестере была филиалом семейной фирмы «Эрмен и Энгельс», центр которой был в Вуппертале. Фабрикой владел глава фирмы, отец Фридриха Энгельса, тоже Фридрих Энгельс, (которому принадлежала еще и торговая фирма в Бремене). На этой фабрике Энгельс-младший работал менеджером среднего звена с 1842 года и топ-менеджером с 1848 года. В 1864 году после смерти отца он стал ее полноправным совладельцем. Энгельс жил на широкую ногу, имел два дома в Манчестере, любил клубы и увеселения, был вхож в высшие аристократические круги Манчестера, увлекался охотой на лис — любимой забавой английских аристократов, сожительствовал с работницей своей фабрики Мэри Бернс на которой не женился из-за принципиального неприятия института брака. Маркс и его жена Женни в шутку называли его за такой образ жизни «хлопковым бароном». Часть доходов Энгельс тратил на материальную поддержку Карла Маркса, жившего в крайней нищете (сначала он по мере надобности высылал ему деньги, а с 1864 года установил пенсию — 350 фунтов в год) и на поддержку революционного движения. Несмотря на то, что он постоянно жаловался на отвращение к коммерции («собачье ремесло»), он не оставил руководство фабрикой до самой смерти.

Материалисты-ассасины — магометанская секта — ассасины (буквально — «употребляющие гашиш») — секта исмаилитов-назиритов, сформировавшаяся в средневековье в шиитском исламе. В XI–XII веках на территории части Персии и ряда сопредельных стран существовало государство назиритов, основанное Ибн-Саббахом, которого считают также основателем ордена ассасинов. На Западе этот орден пользовался славой сообщества фанатиков, которые совершают политические убийства под воздействием гашиша. Хотя формально ассасины были мусульманами, их действительно упрекали в несоблюдении шариата и исламских обрядов, существует мнение, что в верхушке ордена господствовало вольное аллегорическое прочтение Корана и фактически религиозный нигилизм и прагматизм.

Представителями азиатского материализма является одна из сект индуизма — возможно, имеется в виду чарвака-локайята — учение, созданное легендарным мудрецом Брихаспати. Школу локайятиков считают единственной материалистической школой древней Индии, ей приписывают отрицание всех богов и проповедь примитивного гедонизма. Школа не оказала никакого влияния на индийскую философию, исчезнув еще в древности. Существует предположение, что ее никогда и не существовало и что она — выдумка брахманов, приписавших локайятикам все нигилистические трактаты, не принадлежавшие мыслителям какой-либо из школ.

…архи-буржуазная Сорбонна в Париже — Сорбонна — распространенное название Парижского университета, основанного в 1200 (по другим данным — в 1215) году и существующего до сих пор (в виде 13 университетов (Университет Париж — 1–13), на которые был разделен Парижский университет в 1970 году после событий мая 1968). Формально такое словоупотребление неверно, потому что Сорбонна — это только центральная часть университета, расположенная в Латинском квартале (ныне там находятся ректорат Парижской академии, канцелярия Парижских университетов, частично университеты Париж — 1–5 и Практическая школа высших исследований). Название «Сорбонна» восходит к имени богослова Робера де Сорбонна, духовника короля Людовика IX Святого, основавшего в XIII веке богословскую коллегию, получившую его имя, и впоследствии вошедшую в состав университета.

В то время, когда писалась данная статья, Парижский университет был еще единым и действительно, представлял собой оплот философского позитивизма.

Сам Бергсон — Анри Бергсон (Henri Bergson) (1859–1941) — французский философ, видный представитель интуитивизма и философии жизни, лауреат Нобелевской премии по литературе (1927).

Всем известна полнейшая свобода преподавания в Германии — имеется в виду свобода преподавания и учебы реализованная в немецком «гумбольдтовском» университете.

…с одной стороны — идеалиста Декарта — Декарт Рене (René Descartes) (1596–1650) французский философ, математик, физиолог, основоположник картезианства. Ильин ошибается, приписывая Декарту идеализм. Декарт считал, что одновременно сосуществуют два равноценных начала — материальная и духовная субстанции, тогда идеализм утверждает, что идея первична, а дух вторичен. Позиция Декарта в философии называется дуализм.

Каббалой — Каббала (от еврейского «предание») — эзотерическое учение в иудаизме, появившееся в раннем средневековье и существующее до сих пор; претендует на раскрытие тайного смысла еврейской Библии (Ветхого Завета).

Номогенез и мутация

В. Н. Ильин

Одна из странных непоследовательностей современной формации марксизма есть обязательное догматоподобное признание примитивной формы дарвинистического эволюционизма в качестве единственно допустимой. Однако, биологическая теория эта до такой степени не подходит к революционному социологизму — что остается сделать лишь один вывод: здесь жертвуют революционной методологией ради определенных философско-миросозерцательных целей явно господствующих над социологическим базисом и тезисом революции.

Интересно посмотреть: нет ли среди учений и понятий современной биологии таких, которые бы более соответствовали революционному социологизму и замыслу знаменитого «прыжка из царства необходимости в царство свободы».

Наше столетие является временем ясно обозначившегося кризиса дарвинизма и вообще эволюционной теории. С тех пор этот кризис все углубляется и не считаться с ним можно только в порядке «закрывания глаз» и зажимания неуклонно прогрессирующей биологии в специфический пресс, ничего общего не имеющий ни с наукой, ни с социальной революцией, ни с революцией в науке.

Кризис дарвинизма сначала протекал в форме корректирующей замены по всем пунктам несостоятельной теории механистического, внешнего приспособления теорией внутреннего, активного приспособления. Эволюционизм Дарвина заменялся эволюционизмом Ламарка. Это направление выставило тезис: *функция создает орган*. Возникла блестящая пышно-расцветшая школа неоламаркизма, насчитывающая среди своих представителей первоклассных экспериментаторов (чего особенно не доставало дарвинизму) и палеонтологов. Достаточно называть имена Паули, Франсе, Вагнера, Фохта (биологи-экспериментаторы); к палеонтологам ламаркистам относятся Коп, Скотт, знаменитый Осборн, Геринг, Мюллер, Пфлюгер и др.

Постепенно пункт за пунктом пересматривались основы эволюционного дарвинизма. Еще Эдуард Гартман заметил, что дарвинизм держится лишь как единое целое своих основных положений: стоит обнаружиться несостоятельности одного из них, как тем самым обесцениваются и другие, внутренне с ним связанные. Как известно дарвинизм базируется на следующих принципах: 1) случайные изменения 2) борьба за существование с половым отбором и 3) наследственность. Собственно говоря, понятие приспособления фактически в дарвинизме отсутствует, ибо согласно этому учению происходит лишь выживание в борьбе и передача по наследству экземпляров случайно

возникшими более совершенными органами. Подлинное приспособление в связи с географическими и топологическими условиями выставлено лишь ламаркизмом и неоламаркизмом.

В настоящее время общезначимость всех трех положений дарвинизма можно считать отвергнутыми; сам же дарвинизм — низведенным с высот всеобъясняющего и всесозидающего фактора на скромную, хотя и почетную роль консервативного принципа, сохраняющего уже достигнутую «норму» и отсекающую все уклонения как выше, так и ниже ее. Вейсман доказал, что случайные признаки по наследству не передаются; кроме того, оказалось, что сами признаки, чтобы быть полезными, должны обнимать всю организацию или во всяком случае большую часть ее — случайность чего практически равна нулю, что половая функция есть не причина, а *признак* видовой общности — это блестяще показал проф. С. И. Метальников.

Для нас самым интересным является в данном случае критика понятия случайного видоизменения и возможности единичного полезного признака. Надо заметить, что понятие случайности берется в эволюционном дарвинизме вовсе не с точки зрения статистики или закона больших чисел: в него вкладывается определенный антителеологический смысл. Вернее — происхождение на основе случайности *(тихогенез)* есть *вообще принципиальное отрицание как смысла, так и закономерности*. Закономерность же, как известно, есть фундамент научного воззрения на природу. Установка на закономерность *предшествует* всякому исследованию эмпирического материала, который без этого навсегда останется хаотической, бессмысленной грудой событий. Тихогенез есть типичное порождение основного порока англосаксонского типа мышления. Это в сущности Милль, доведенный до своего естественного завершения. Грубый прагматизм и «эмпиризм» с позволения сказать «логики» Милля вполне соответствует хаотическому (с философской точки зрения) бессмысленному «экспериментированию» Френсиса Бэкона, ассоциационной «психологии» Юма с ее вздорно-инфантильным представлением души как «пучка» (!) представлений и плоской этикой утилитаристического эвдемонизма Бентама или того же Милля. Собственно говоря, в этом пункте английская «философия» есть отрицание всякой философии, философский нигилизм. Между тем дарвинизм ведь есть попытка создать своеобразную философию живой природы a la Ньютон. Ясно, что такие «идеи» как бессмысленный антителеологический тихогенез, принципиально отрицающий закономерности в явлениях биологии, менее всего похоже на Ньютона представляют отрицание научности, ибо закономерность есть априорный принцип, конструирующий науку. Априорность, закономерная предопределенность явлений природы, вполне соответствуют априорному предвосхищению (антиципации) их познающим человеческим разумом.

Знаменитый биогенетический закон Геккеля (онтогенез повторяет филогенез) есть отнюдь не эмпирическое резюме фактов предшествующего развития, но принцип, имеющий значение и для будущего. Новейшими наблюдениями, например, А. П. Павлова на нижнемеловых аммонитах, А. О. Ковалевского над асцидиями, наблюдение Осборна над трансмутацией зубов (берем первые попавшиеся примеры, их бесчисленное множество) показывают, что *онтогенез не только повторяет, но и предваряет филогенез*. Выражаясь фигурально, можно сказать, что индивидуум закономерно пророчествует об особенностях вида, который произойдет от него и ему подобных экземпляров. Упомянутый Осборн показал, напр., что в процессе эволюции зубов нет никакой случайности — развивается то, что уже было в задатке (напр., новые бугорки зубов возникают в строго определенных местах). Поразительно, что в данном случае принцип закономерности приводит к параллелизму в развитии столь далеко отстоящих видов, как, напр., непарнокопытные и приматы.

Строгую определенность возникновения данных признаков заметил знаменитый ботаник и беспощадный критик дарвинизма Негели. Он назвал это явление *ортогенезом*. В сущности говоря, ортогенез есть закономерное направление и антиципация признаков по отношению к единому целому данного вида.

Если обобщить этот принцип и придать ему научно-телеологический характер, то и возникнет понятие *номогенеза* — т.е. *появление признаков данного вида на основе закономерности.* Во всей широте научной постановки и методологического обоснования принцип номогенеза выставлен замечательным русским биологом профессором Л. Т. Бергом.

Таким образом, критика дарвинизма приводит нас к *конструированию вида из всей совокупности признаков, направляемых закономерным развитием именно в смысле осуществления данного вида*. Но так как признак, чтобы быть полезным должен обнимать всю организацию, то в сущности *возникновение нового вида может получаться лишь в порядке группового видоизменения по всем направлениям организации*. И действительно опыт дает нам примеры только такого внезапного появления нового вида во всех его признаках. Подобное явление, почти начисто отметающее дарвинизм, называется *мутацией* (также гетерогенезом). Эту теорию выдвинул в 1864 году известный зоолог Келликер; но главными ее творцами были блестящие экспериментаторы — русский ботаник С. Коржинский и голландский ботаник де-Фриз. К ученым, работавшим над обильным эмпирическим материалом мутаций, надо отнести Ренера, Мюллера, Лотси, Винклера, Бауэра, Моргана, Бларингема и др. Самым замечательным выводом теории мутации является констатирование наследственности признаков лишь у особей, возникших в порядке мутаций. Данные палеонтологии тоже являются поразительным до-

казательством в пользу теории мутаций. Особенно замечательно, например, появление сразу в каменноугольный период членистоногих — многоножек, скорпионов, жуков и т.п. — в то время как в предыдущий девонский период мы их почти не обнаруживаем. Ссылки дарвинистов на еще не сделанные палеонтологические открытия есть, в сущности, признание своей несостоятельности, выдачи себе свидетельства о бедности.

Равным образом геология дает нам примеры так сказать отрицательной мутации — внезапное вымирание видов огромных по численности и по богатству признаков. Характерно в этом смысле почти внезапное вымирание рептилий мелового периода при переходе к периоду третичному.

Все это опять восстанавливает в основном правоту великого основателя палеонтологии Кювье, учившего о катастрофических циклах в истории органического мира. Мы далеки здесь от мысли отрицать за эволюционным дарвинизмом всякое значение. Однако, при современном состоянии биологии не может быть и речи о признании за ним значения единственного объясняющего принципа в трудной проблеме происхождения видов. Повторяем — значение его консервативное — он объясняет сохранение и накопление признаков.

В соответствии со сказанным и поскольку вообще законы биологии могут быть распространяемы на социологию, необходимо приурочить творческие и революционные эпохи принципу мутации, а консервативные и охранительные — принципу эволюции.

Примечания публикатора:

Статья В. Н. Ильина «Номогенез и мутация» была опубликована в газете «Евразия» 29 декабря 1928 года. Обращение одного из философов евразийства к теоретическим и методологическим проблемам биологии не случайно. Живой интерес к теории номогенеза Л. Н. Берга проявлял и основоположник евразийства П. Н. Савицкий. В фундаментальной монографии Патрика Серио «Структура и целостность. Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе 1920–1930 гг.» (Presses Universetaires de France, 1999; русский перевод Н. В. Автономовой (М.: Языки славянской культуры, 2001)) интерес теоретиков евразийства к философским вопросам биологии и теории эволюции связывается с их поисками методов новой, евразийской науки, на создание которой претендовали евразийцы.

При публикации устаревшее написание терминов («ортогении», «филогении» и т.д.), фамилий (Кооп, Пауль) и слов («то-есть» и т.д.) было заменено на современное. Курсив автора сохранен.

Дарвина заменялся эволюционизмом Ламарка. Ламарк Жан-Батист (1744–1829) — французский биолог, автор первой, додарвиновской версии эволюционной теории.

Возникла блестящая пышно-расцветшая школа неоламаркизма … Достаточно называть имена Паули, Франсе, Вагнера, Фохта (биологи-экспериментаторы); к палеонтологам ламаркистам относятся Коп, Скотт, знаменитый Осборн, Геринг, Мюллер, Пфлюгер и др. Неоламаркизм — школа в биологии, развивавшая альтернативную дарвинизму теорию эволюции, подвергала критике дарвиновский принцип естественного отбора. В одной из своих разновидностей (ортоламаркизм) сближалась с номогенезом Л. Берга. Паули А. (устаревшее написание фамилии «Пауль»), Франсе Р., Вагнер А. — немецкие биологи, представители психоламаркизма и неовитализма, направления в неоламаркизме. Фохт Карл (1817–1895) — немецкий зоолог, палеонтолог, врач, философ — вульгарный материалист, сторонник эволюционной теории. Полемизировал с Карлом Марксом, Маркс сатирически вывел его в памфлете «Господин Фохт».

Коп (Cop) Эдвард Дринкер (устаревшее написание фамилии «Кооп») (1840–1897) — крупнейший американский палеонтолог и сравнительный анатом, член национальной академии наук США, профессор университетов в Филадельфии и Пенсильвании, открыл около 600 видов вымерших позвоночных, в том числе 56 видов динозавров, открыл ряд законов эволюции, получивших название «законы Копа».

Осборн (Osborn) Генри Фэрфилд (1857–1935) — знаменитый американский биолог, палеонтолог, евгеник, иностранный член-корреспондент АН СССР, один из основоположников школы палеонтологов США, президент Американского музея естественной истории в Нью-Йорке, описал тиранозавра. Ученик Э. Копа. Сторонник неоламаркизма.

Уильям Берриман Скотт (Scott) (1858–1947) — американский палеонтолог, профессор геологии и палеонтологии в Принстонском университете, награжден медалями геологического общества Лондона (1910) и геологического общества США (1939).

Геринг Эвальд (Hering B.) (1834–1918) — немецкий физиолог, профессор Лейпцигского университета.

Мюллер Иоганнес Петер (Miiller J. P.) (1801–1858) — немецкий сравнительный анатом и физиолог, создатель крупнейшей школы физиологов.

Пфлюгер Эдуард Фридрих Вильгельм (Pfiuger E. F. W.) (1829–1910) — немецкий физиолог.

Еще Эдуард Гартман заметил — Эдуа́рд фон Га́ртман (von Hartmann) (1842–1906) — немецкий философ-иррационалист, последователь А. Шопенгауэра.

Вейсман доказал, что случайные признаки… — Вейсман (Weismann) Август Фридрих Леопольд (1834–1914) — немецкий биолог-эволюционист, сторонник вульгарно-материалистического понимания Дарвина, критик ла-

маркизма. В СССР его учение сторонниками Т. Лысенко необоснованно было объявлено враждебным дарвинизму.

…это блестяще показал проф. С. И. Метальников — Метальников Сергей Иванович (1870–1946) — русский ученый зоолог, иммунолог, эволюционист, ученик И. И. Мечникова. До революции работал в Институте экспериментальной медицины, руководил Биологической лабораторией им. Лесгафта в Санкт-Петербурге. После революции эмигрировал, работал в Институте Пастера в Париже, активно участвовал в жизни русской эмиграции.

Вернее — происхождение на основе случайности (тихогенез) — Тихогенез (от греч. týche — случай и... генез) — гипотеза, согласно которой эволюция организмов основана на случайных изменениях. Термин ввел американский палеонтолог Г. Осборн (1929).

Это в сущности Милль… — имеется в виду Джон Стюарт Милль (Mill) (1806–1873) — английский философ, экономист, политик, сторонник освобождения женщин, сын экономиста Джеймса Милля (1773–1836). Был сторонником философской школы позитивистов, испытал влияние ее основателя Огюста Конта (1798–1857).

…бессмысленному «экспериментированию» Френсиса Бэкона, ассоциационной «психологии» Юма… и плоской этикой утилитаристического эвдемонизма Бентама — Бэкон (Bacon) Френсис (1561–1626) — английский философ, историк, политический деятель, основоположник эмпиризма — течения в философии, отстаивающего приоритет чувственного опыта при познании мира.

Юм (Hume) Дэвид (1711–1776) — шотландский философ и публицист, представитель эмпиризма и агностицизма — учения, согласно которому объективная реальность для нас непознаваема. Отстаивал идею о том, что мир, который предстает нам в чувственном опыте — лишь совокупность наших ощущений.

Бентам (Bentham) Иеремия (1778–1832) — английский социолог, юрист, один из идеологов либерализма, сторонник упразднения рабства и равноправия женщин и мужчин. Прославился как создатель моральной теории, которую его ученик Джон Стюарт Милль назвал «утилитаризм». Согласно ей каждый человек стремится к удовольствиям и выгоде, обретение которых есть счастье, задача общества — создать такую систему морали и систему законов, чтоб максимальное число людей были бы счастливы. Русский сторонник Бентама Н. Г. Чернышевский назвал его учение теорией разумного эгоизма.

В. Н. Ильин как сторонник православной философии и этики и как политический консерватор был глубоко враждебен идеям Бэкона, Милля, Юма и Бентама.

…бессмысленный антителеологический тихогенез — телеология — философское учение о том, что все в бытие целесообразно.

Знаменитый биогенетический закон Геккеля (онтогенез повторяет филогенез)... — Геккель (Haeckel) Эрнст Генрих Филипп Август (1834–1919) — немецкий естествоиспытатель и философ, популяризатор теории Дарвина, автор терминов «филогенез», «онтогенез», «экология». Сформулировал биогенетический закон: каждое живое существо в своем индивидуальном развитии (онтогенез) повторяет формы, пройденные его предками или его видом (филогенез).

...например, А. П. Павлова на нижнемеловых аммонитах, А. О. Ковалевского над асцидиями — Павлов Алексей Петрович — русский, советский геолог и палеонтолог, член Петербургской академии наук, РАН, АН СССР, создатель московской геологической школы. Нижнемеловые аммониты — вымерший подкласс моллюсков, живших в меловом периоде.

Ковалевский Александр Онуфриевич (1840–1901) — русский биолог и эмбриолог. Асцидии — класс мешкообразных животных, принадлежащих к подтипу оболочников или личинкохордовых.

...беспощадный критик дарвинизма Негели — Карл Вильгельм фон Негели (von Nägeli) (1817—1891) — швейцарский и немецкий ботаник.

Он назвал это явление ортогенезом… — Ортогене́з (от греч. ὀ ρθός — прямой и генез) — концепция, утверждающая, что эволюция живой природы обусловлена внутренними причинами, определяющими ее направление.

...понятие номогенеза …. выставлен замечательным русским биологом профессором Л. Т. Бергом. Номогенез — теория эволюции, согласно которой изменчивость организмов в процессе эволюции имеет не случайный (мутации), а закономерный характер. Концепция номогенеза сформулирована советским географом, зоологом, историком науки и теоретиком биологии Львом Семеновичем Бергом (1876–1950) в книге «Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей» (Петербург: Государственное издательство, 1922). Концепция имела и имеет приверженцев — С. В. Мейен, А. А. Любищев, В. В. Иванов. Евразийцы (П. Н. Савицкий, Р. О. Якобсон, В. Н. Ильин) живо интересовались номогенезом, так как видели в этой теории теистическую альтернативу материалистической теории эволюции, истолковывая законы эволюции как идеи, внедренные в природу Богом. Кроме того, их привлекала идеи конвергенции, так как та же идея лежала в основе евразийской теории языковых союзов и месторазвитий (объединение не по принципу происхождения языков и народов, а по принципу смежности).

...известный зоолог Келликер… — Альберт фон Келликер (Kölliker) (1817–1905) — немецкий анатом, зоолог, гистолог, эмбриолог, автор термина «цитоплазма».

...русский ботаник С. Коржинский и голландский ботаник де-Фриз… — Коржинский Сергей Иванович (1861–1900) — ботаник, член Петербургской академии наук, директор Ботанического музея при АН, один из создателей

«теории мутаций» (гетерогенеза), утверждающей, что наследственные изменения не постепенно накапливаются, как считал Дарвин, а происходят внезапно. Хуго де Фриз (de Vries) (1848–1935) — голландский ботаник и генетик, открыл явление мутации, наряду с Коржинским, создатель теории мутаций (гетерогенеза), однако Коржинский лишь высказал основную идею, а де Фриз нашел экспериментальные подтверждения. Повлиял на возникновение теорий сальтационизма, согласно которым видообразование происходит очень быстро, за период жизни нескольких поколений.

Эйдократическое преображение науки

В. Н. Ильин

Самым слабым местом философии науки в эпоху господства кантианства можно считать безнадежный раскол, трещину, между «науками о природе» (естествознанием) и науками о культуре (гуманитарными). Сам Риккерт, установивший это трагическое для философии науки деление, не сделал в сущности серьезных попыток преодолеть эту трагедию. Охарактеризовав науки о природе как «номотетические» (устанавливающие закономерность), а науки о культуре, как идеографические, устанавливающие момент индивидуально неповторимый, идейный и целостный, риккертианство сообщило философии науки в высшей степени теоретический, в дурном смысле этого слова, оттенок.

Было бы ошибочно думать, что философско-научная трагедия есть только трагедия бумажная и что чрезмерный теоретизм есть только отрицательный признак данной философской доктрины, сказывающийся в бездействии. В качестве ли симптома, в качестве ли идейно-действенного «идеократического» момента, философия всегда была сильнейшей движущей силой человеческого духа. Отрицать это невозможно уже потому, что само отрицание есть философия, правда, часто дурная, нелепая и ядовитая, но все же философия, оказывающая свое неизбежное влияние. Философская трагедия, разыгравшаяся в древней Греции, действующими лицами которой были Сократ, Платон и софисты — не менее «история», чем Саламинская битва и Пелопонесская война. Не надо быть особенно глубоким философом истории, чтобы видеть, до какой степени битва при Херонее, отдавшая свободу Греции в руки Филиппа Македонского, была выиграна руками разлагавших Грецию изнутри софистов. Да, несомненно, кубок с ядом, поднесенный афинскими обывателями к устам Сократа, отравил весь греческий народ. Вся сущность материалистической доктрины, как в зеркале, отражается в деяниях русских революционеров. Но ведь материализм — философия, и при том самая беспочвенная и фантастическая из всех философий — менее, чем какая-либо другая, имеющая отношение к реальности и к материи.

С точки зрения власти идеи любопытно сопоставить кантианство с марксизмом. Для кантианства не существует моста между природой и моралью. В этом смысле отношение «Критики чистого разума» и «Критики практического разума» можно назвать вершиной трагического конфликта, который обостряется еще более тем, что находит свое выражение в холодном, бесстрастном стиле Канта, в духе столь присущей ему бестемпераментности. Практический разум, мораль, требует осуществления, реализации, воплощения того, что по законам «Критики чистого разума» не может быть не только

осуществлено, но и само существование чего не может быть констатировано с необходимостью.

Пошлый оптимизм бюргеров-профессоров постарался с самого начала представить этот конфликт в розовом свете и объяснить его так, что, будто бы «Критика практического разума» начинается там, где оканчивается компетенция «Критики чистого разума». В действительности же речь идет о непримиримом конфликте обеих критик. Философский трагизм усиливается еще тем, что столкновение происходит в своеобразном духовном плане «сознания вообще» (Bewusstsein uberhaupt), в сфере «трансцендентального субъекта» с его неумолимыми закономерностями идеального характера, не подлежащими никакому изменению, именно в силу своей идеальности. Действие «практического разума» на «чистый разум», действие идеи должного на идею сущего было бы с точки зрения кантовского идеализма самым невозможным из всех чудес, вообще и вполне последовательно отрицаемых кантианством. В самом деле, ведь само понятие чуда возможно лишь при реалистическом воззрении на мир, а не идеалистическом, при допущении вторжения «вещи в себе», «нумена» — в мир явлений, феноменов. Но с кантианской точки зрения это невозможно.

Марксизм имеет перед Кантом и его новейшими эпигонами (и даже перед всей новейшей философией), то преимущество, что в нем нет элементов бесплодного, бездейственного теоретизирования. Он есть дело, прагма (см. ниже); непереходимая пропасть между теоретическим и практическим разумом им устранена, теория для него стала действием, действие стало продуктом теоретизирования, продуктом опознания процессов экономического развития. Но вместе с тем в основе марксизма лежат устарелые, философски изжитые предпосылки. Кант придал понятиям субстанции и причинности вечный смысл, — однако, для него они только формы мысли, а не «вещи в себе». Марксизм оперирует с этими же понятиями, но придает им значение безусловных, онтологических сущностей. В этом смысле марксизм, по сравнению с кантианством, является философским шагом назад, возвращением философии в стадию самого наивного натурализма. Отличие марксизма от вульгарного материализма XVIII века только в том, что субстанцией для него являются не «атомы», а производственные отношения и что сознание «причиняется» не столько движением материи, сколько развитием экономического базиса. При этом два мифа старого естествознания, из которых исходил и Кант — субстанция и причинность — остаются действенными не только гносеологически, но и онтологически. Подобно Канту, Маркс исходил из естествознания своего времени. Есть некоторая аналогия между его отношением к естествознанию, с одной стороны, и к экономической жизни того времени, с другой. Он и не подозревал возможности новых открытий как в области изучения природы, так и в области экономического развития.

Новая и новейшая философия сообщили термину «идея» смысл совершенно противоположный тому, который он имел у своего основателя «божественного Платона». В этом отношении особенно много погрешил «изумительный Кант» и неокантианство. Наторп в своем «Учении Платона об идеях» до конца гносеологически опустошил Платонову концепцию, чем и завершил начатый Кантом просветительский поход против онтологизма. Конечно, в этом походе могла бы быть положительная сторона — борьба трансцендентализма с психологизмом и релятивизмом. Но, во-первых, здесь с водой выплескивался и ребенок, а, во-вторых, здесь не избежали вторжения релятивизма и психологизма с заднего крыльца в самом злостно виде, что и случилось, напр., в «Философии как если бы» (Die Philosophie des «Als Ob») Файгингера; при том — это самое важное — яды натурализма и позитивизма остались непреодоленными, что мы видим на примерах как топорного полуматериализма Альберта Ланге, так и тончайшего трансцендентального сциентизма Германа Когена. Характерный немецкий позитивизм в лице Авенариуса с его школой, Маха и т.п. несомненно плоть от плоти, кость от кости кантианства. Первородный грех последнего — его генетическая зависимость от механического естествознания XVII и XVIII веков сказался в «натурализировании всех имманентных данностей сознания и вместе с ними всех абсолютных идеалов и норм», по выражению Эдмунда Гуссерля. Под флагом гносеологизации естествознания в действительности произошла натурализация философии. При таких условиях опустошение платоновых идей, вылущивание из них онтологического ядра, а вместе с тем потемнение и измельчание философии было неминуемым и совершалось роковым образом. К счастью, в самом естествознании происходил благотворный кризис, результаты которого ныне налицо в виде освобождения от пут механистической и материалистической мифологии. В этом отношении особенно много дали реальные труды и умозрения физика Луи де Бройля.

Но и в самой философии в начале XX века стал происходить поворот к платонову онтологизму с возвращением идеологической (вернее эйдологической) концепции ее коренного смысла. Мы говорим о феноменологии Гуссерля (1). Любопытно, что это направление вышло из критики эмпиризма и рационализма — двух течений, творческий синтез которых, несомненно, дало кантианство. Таким образом, феноменология Гуссерля и его школы, хотя в начале и имеет явно выраженный трансцендентальный оттенок, но все же в конечном счете есть критика критицизма. Сюда же относится и родственный гуссерлианству интуитивизм Лосского. Это с особенной силой чувствуется в аксиологии, например, Макса Шелера, давшего настоящий бой этике Канта.

При всем том ни новое естествознание, ни новая философия не выходят пока из стадии бездейственного теоретизма. Эти изумительные механизмы, вызывающие совершенством и красотой своей наше искреннее восхищение,

словно вполне лишены приводных ремней к живой действительности, ныне грозно олицетворяемой приматом социального бытия.

Трагический парадокс нашего времени в том, что власть над массами получили «битые идеологии», по образному выражению Ф. А. Степуна. В то время, когда духовная непитательность и ядовитость различных философских отбросов была доказана анализом философских лабораторий, массы в своих столовках накинулись на эти отбросы с жадностью. Мелит, Ликон и Анит современности в союзе с современными Аннами, Кайафами и Пилатами вновь умерщвляют Сократа. Над пошлой и философски безграмотной идеей прогресса посмеялась духовная элита; но эта идея «перешла к неграм», по выражению Кайзерлинга, овладела «черными» душами — и сделалась фактором ужасающего регресса. На языке — прогресс, на деле — регресс. Как ни омерзительно все происходящее, как ни отвратительно зрелище «битых идеологий», руководящих «неграми», за всем этим есть огромное преимущество: преимущество это есть дело, действие, «прагма» в противоположность бездейственному, апрагматическому теоретизированию.

В этом смысле бездейственность новейших философских конструкций и бессильно-теоретический характер самих построений невыгодно отличается от деятельности древних философов, бывших, по выражению Шпенглера, «политиками и купцами большого стиля». К этому мы прибавим, что, например, Сократ был философский праведник, своей жизнью и смертью давший жизненное приложение своей доктрине, а Платон лучшие свои силы положил на осуществление своей коммунистической мечты, бывшей в свою очередь действенным выражением его доктрины. Владимир Соловьев с большой остротой раскрыл трагедию срыва величайшего из философов (см. «Жизненная драма Платона»). Насколько величественнее и мощнее эта великая неудача на деле — разных «удач» и «побед» кабинетных мыслителей в аудиториях и на многострадальной бумаге.

Возвращаясь к власти «битых идеологий» и к той легкости, с которой они нашли для себя точки приложения в массах, следует помнить, что развивающаяся при этом энергия есть энергия «взрыва» и «срыва», ведущая к энтропии, то есть к уравнению энергии и к смерти. Материализм и позитивизм являются типичным выражением агрегатно-энтропического миросозерцания. То есть их миф о мире есть образ уравненных в качестве и в количестве материальных частиц, относительно сущности которых полагается, что она известна до конца. Этот миф есть собственно миф не о сущем, а о «должном»; о мертвой, безобразной серости уравненного в своих энергиях агрегата. Материалистическому мифу-мечте противостоит живое разнообразие жизни, дышащей неравенством энергий, то есть иерархическим принципом. С огромной силой и колоссальным публицистическим темпераментом вскрыл это Н. А. Бердяев (2). Это неравенство всегда находится в невыгодном положе-

нии относительно энтропической бездны, ибо первое предполагает творческое усилие и заряд, а второе — разрушительное бессилие и разряд, взрыв. Равным образом и маниакальная идея материалистического всезнания находится психологически и прагматически в более выгодном положении перед творческой, истинно познающей философией незнания, ибо первая есть мышление «по принципу наименьшей траты психической силы» — в пределе нуль и полное бессмыслие, энтропия в области познания; философия же творчески познающего незнания есть мышление по принципу наибольшей траты психической энергии, в пределе — полнота мысли, видение сущности (эйдоса) вещей, максимум энергии, эктропия (т.е. насыщение энергией) в области познания. «Omnia praeclara quam difficilia tam rara sunt».

Так как энтропия наиболее вероятная, а эктропия наименее вероятна и в то же время эктропия чудесно осуществлена, а энтропия является лишь злобной мечтой сатанинской фантазии, то по принципу психологической и нравственной вероятности идеология энтропии будет всегда иметь за собой больше сторонников, чем идеология эктропии. В этом, между прочим, заключается и морально-математическая вероятность грехопадения. «Критика чистого разума» с ее энтропическими категориями субстанции и причинности и «Капитал» с его энтропической идеей классовой борьбы всегда будет противостоять с большей степенью вероятности эктропическим идеям Бога, свободы воли и бессмертия души, данным в «Критике практического разума», и эктропической идее «прыжка из царства необходимости в царство свободы». Но тут мы сталкиваемся уже с настоящей и, кажется, никогда не отмечавшейся идеей борьбы мифа с контрмифом.

Если мы обратимся к основным понятиям природы, как они даны в естествознании, то увидим, что есть своеобразное мифотворчество как в начале исследования (в исходных понятиях), так и в конце, в так называемых обобщениях. Миф же есть всегда образ, эйдос, им живет и дышит знание, им преображается и им же потемняется. Замечательно, что вопреки популярным на этот счет представлениям, так называемая гипотеза есть не исходный, а конечный момент исследования — видение образа, эйдоса истины под углом зрения сверх-опытных, направляющих и определяющих эмпирическую установку данностей. Гипотеза есть «око ума», по выражению Серапиона Машкина. Таким образом, речь идет о выработке основных научных мифов, об их обобщениях и толкованиях, то есть об эйдологической мифологии, эйдологической догматике как естествознания, так и гуманитарных наук. Сюда же относится и назревающая с непобедимой силой потребность в философии истории естествознания, предметом которой должно быть раскрытие эйдоса в научных мифах различной эпохи и гетерогония (чередование) этих мифов с раскрытием той истины, которая светит в каждом из них. Мы подходим к проблеме действенной, эйдократической философии природы, где она, как

это видно, например, из трудов Даке, творчески синтезируется с истоками гуманитарных знаний. Ее необходимо ныне выдвинуть и противопоставить господству разрушительных энтропических мифов в области социологии, черпающих свою силу, в свою очередь, в разрушительных энтропических мифах агрегатного материализма. Вершиной эйдократического научного мифа несомненно является концепция Н. Ф. Федорова. Здесь во главе эйдократии открываются высшие ценности православно-христианской догматики в нерасторжимом единстве бытия, знания и действия.

Примечания автора:

1. Мы имеем здесь ввиду немецкую и родственную ей русскую философию. Что же касается Франции, то основные представители ее философской мысли в XX веке являются традиционными сциентистами с ярко выраженным позитивистским и психологическим оттенком, а враждебный им Анри Бергсон, несмотря на весь свой блеск, есть явление скорее литературное, чем философское.

2. См. его «Философию неравенства».

Примечания публикатора:

Статья В. Н. Ильина «Эйдократическое преображение науки» была опубликована в сборнике «Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Книга VII». Издание евразийцев, Париж, 1931 г. (стр. 123–128) и, насколько нам известно, в наше время не переиздавалась. В статье чувствуется сильное влияние идей А. Ф. Лосева, хотя сам он не упоминается.

При публикации мы привели текст к нормам современного русского литературного языка. Благодарим за помощь в подготовке к публикации И. Демичева и Е. Романову (г. Уфа).

Сам Риккерт, установивший это трагическое для философии науки деление — Риккерт Генрих (Rickert Heinrich) (1863–1936) — немецкий философ-неокантианец, один из основателей баденской школы.

Саламинская битва и Пелопонесская война — Саламинская битва — морское сражение между объединенным греческим и персидским флотом во время греко-персидских войн. Состоялось 28 сентября 480 года до н.э. близ острова Саламин в Сароническом заливе Эгейского моря недалеко от Афин. Для греков это сражение имело решающее значение, потому что персидская армия заняла Афины и Пелопоннес и поражение флота означало бы утерю Элладой политической независимости. Несмотря на более чем трехкратное превосходство персов в кораблях греческий флот, руководимый Фемисток-

лом, одержал сокрушительную победу (персы потеряли большинство кораблей), после чего греки смогли начать наступление на суше и стали освобождать свои полисы от власти персов. Битва при Саламине стала символом единства и мощи греческого народа, она была воспета поэтами (в частности, ей посвящена трагедия Эсхила «Персы»).

Пелопонессская война — война между Делосским (Морским) союзом во главе с Афинами и Пелопонесским союзом во главе со Спартой. Велась с 431 по 406 гг. до н.э. с перерывом. Причина войны — соперничество Афин и Спарты за гегемонию над греческими полисами. Начали войну спартанцы, предъявив Афинам ряд невыполнимых ультиматумов (требуя, например роспуска Морского союза). Война имела два периода — «Архидамова война» (431–421 гг. до н.э.), которая закончилась подписанием «Никиевого мира» (421 г. до н.э.), и Декелейская или Ионийская война (415–404 гг. до н.э.). В результате войны Афины потерпели поражение, и после потери своего флота (сражение у Эгоспотамы, 406 г. до н.э.) и пятимесячной осады Афин с суши, Афины подписали мирный договор, по которому они отказывались от своих заморских владений, обязались разрушить стены города, стать союзником Спарты и возвратить в город противников демократии. После войны Афины уже никогда не вернули своего лидирующего поражения, но и Спарта стала беднеть и слабеть, вскоре начались раздоры внутри Пелопонесского союза, осложненные вмешательством персов во внутренние дела греков. В итоге Греция стала легкой добычей для македонских завоевателей.

…битва при Херонее, отдавшая свободу Греции в руки Филиппа Македонского, была выиграна руками разлагавших Грецию изнутри софистов. Да, несомненно, кубок с ядом, поднесенный афинскими обывателями к устам Сократа, отравил весь греческий народ — битва при Херонее — битва между объединенным греческим войском (прежде всего, афинским и фиванским) и македонской армией, состоявшаяся под селением Херонеи в Беотии недалеко от Фив (центральная Греция) в начале августа 338 года до н.э. и закончившаяся поражением греков. Греческой армией командовал полководец Лимсикл, который после потери своей армии бежал в Афины, где его приговорили к смерти и казнили. Македонской армией командовал царь Филипп. В сражении принимал участие сын Филиппа 18-летний Александр Македонский, который командовал конницей и сыграл значительную роль в разгроме греков. Фактически эта битва привела к утере Грецией политической независимости.

Софисты — древнегреческая философская школа V в. до н.э., представители которой отрицали существование универсальной истины и учили, что можно и нужно логически доказывать правоту любого мнения, если это выгодно.

Сократ (ок. 470–399 г. до н.э.) — греческий философ, критик софистики, учитель Платона, отстаивавший существование истины. Был казнен по приговору афинского народного собрания по обвинению в религиозном преступлении и во вредном влиянии на юношество.

В этом смысле отношение «Критики чистого разума» и «Критики практического разума». В действительности же речь идет о непримиримом конфликте обеих критик. — основные работы Иммануила Канта (1724–1804) — создателя немецкого трансцендентального идеализма. «Критика чистого разума» (1781) посвящена гносеологии, «Критика практического разума» (1788) — этике. Ильин не упоминает третье основное произведение Канта — «Критику способности суждения» (1790), посвященную эстетике, между тем считается, что именно в ней переброшен мост между идеями первых двух «Критик» (см. статью Вл. Соловьева «Кант» в энциклопедии Брокгауза и Эфрона).

...столкновение происходит в своеобразном духовном плане «сознания вообще» (Bewusstsein uberhaupt), в сфере «трансцендентального субъекта» — трансцендентальный субъект — термин философии Канта, означающий «высшее основоположение» априорных (то есть доопытных) синтетических (то есть таких, которых предикат не тождественен субъекту) суждений. Интерпретаторами Канта часто отождествляется с «общечеловеческим сознанием», «общечеловеческим Я» (как это делает и В. Ильин), но, строго говоря, это неверно: трансцендентальный субъект у Канта предшествует объективному миру логически, но не онтологически, он вообще не является некоей сущностью, а есть гносеологический принцип.

...само понятие чуда возможно лишь при реалистическом воззрении на мир, а не идеалистическом, при допущении вторжения «вещи в себе», «нумена» — в мир явлений, феноменов — «вещь в себе» — не очень правильный перевод кантовского термина «Ding an sich» (вещь сама по себе, вещь, какова она есть на самом деле) — в философии Канта — внеопытный и недоступный для нашего интеллекта источник материала ощущений, из которых наше сознание конструирует «мир явлений». Отождествление вещи-в-себе с ноуменами спорно, так как среди историков философии есть те, кто считают, что кантовские вещи-в-себе — это предметы объективного материального мира. Взгляд на чудо как на совпадение ноумена и феномена по смыслу совпадает с определением чуда, которое дает А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа»: «совпадение случайно протекающей эмпирической истории личности с ее идеальным заданием и есть чудо». Евразийцы были знакомы с трудами Лосева (см. рецензию на «Диалектику художественной формы» в газете «Евразия», перепечатанную в настоящем издании).

...перед Кантом и его новейшими эпигонами — имеются в виду представители школы неокантианства (Наторп, Виндельбанд, Риккерт, Коген и т.д.), учения которых были влиятельными в начале XX века.

Наторп в своем «Учении Платона об идеях» — Пауль Герхард Наторп (Paul Gerhard Natorp) (1854–1924) — немецкий философ-неокантианец, один из лидеров Марбургской школы, предложил трансценденталистское понимание философии Платона. Упоминаемая Ильиным книга Наторпа «Учение Платона об идеях» вышла в свет в 1903 году.

...что и случилось, напр., в «Философии как если бы» (Die Philosophie des «Als Ob») Файгингера; ... что мы видим на примерах как топорного полуматериализма Альберта Ланге, так и тончайшего трансцендентального сциентизма Германа Когена. Характерный немецкий позитивизм в лице Авенариуса с его школой, Маха и т.п. … — Файхингер Ганс (1852–1933) — немецкий философ, основатель фикционализма, известен как автор книги «Философия как если бы» (Philosophie des Als Ob), Берлин, 1911. Пытался совмещать идеи неокантианцев, Шопенгауэра и Ницше, был крайним скептиком, считал, что люди в процессе познания создают объясняющие фикции (к которым относятся главные концепты науки), которые и делают мир познаваемым, причем, фикции воспринимают так, как будто они есть на самом деле.

Альберт Фридрих Ланге (Friedrich Albert Lang) (1828–1875) — немецкий экономист и философ, близкий к неокантианству. Ильин называет его полуматериалистом, потому что Ланге признавал материализм как метод естественных наук, но отвергал его как метафизику, критикуя его с позиций философии Канта. Главная работа — «История материализма» (Изерлон, 1866).

Герман Коген (Hermann Cohen) (1842–1918) — немецкий философ-неокантианец, один из основателей и лидеров Марбургской школы, трактовал «вещь в себе» как ноумен.

Мах Эрнст (Ernst Mach) (1838–1916) — австрийский физик и философ, сторонник философии субъективного идеализма, в которой видел путь к решению кризиса физики. Был одним из учителей Альберта Энштейна, оказал влияние на неопозитивизм.

Рихард Авенариус (Richard Heinrich Ludwig Avenarius) (1843–1896) — швейцарский философ — создатель эмпириокритицизма, чьи взгляды были близки ко взглядам Маха.

...по выражению Эдмунда Гуссерля — Эдмунд Гуссерль (Edmund Husserl) (1859–1938) — немецкий философ, основатель феноменологии.

...труды и умозрения физика Луи де Бройля — Луи де Бройль, Луи Виктор Пьер Раймон, 7-й герцог Брольи (Louis-Victor-Pierre-Raymond, 7ème duc de Broglie, Louis de Broglie) (1892–1987) — французский физик, один из соз-

дателей квантовой механики, выдвинул гипотезу о волновой природе микрочастиц, эти волны в честь него были названы волнами де Бройля.

...родственный гуссерлианству интуитивизм Лосского — Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) — русский философ, представитель христианского интуитивизма.

...например, Макса Шелера, давшего настоящий бой этике Канта — Мак Шеллер (Max Scheler;) (1874–1928) — представитель философской антропологии, критиковал априоризм Канта с позиций феноменологии.

...«битые идеологии», по образному выражению Ф. А. Степуна — Федор Августович Степун (1884–1965) — русский философ, социолог, историк, публицист и общественный деятель. Принадлежал к школе неокантианцев, испытал влияние Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. Принадлежал к кругу журнала «Логос», в эмиграции печатался в журнале «Новый град».

Мелит, Ликон и Анит современности в союзе с современными Аннами, Кайафами и Пилатами вновь умерщвляют Сократа. — Мелит, Ликон и Анит — обвинители Сократа, по доносу которых был начат суд на философом закончившийся его осуждением и смертью. Мелит был крупным ремесленником и торговцем, Мелит — неудачливым поэтом, Ликом — оратором-софистом. Считается, что их озлобление на Сократа носило личностный характер, так как Сократ обидел Анита, беседуя с ним о добродетелях, а Мелит и Ликон обиделись за поэтов и софистов, которых Сократ критиковал.

Анна и Кайафа — Анна (Ханан) и Каиафа (Иосиф, прозванный Каиафой, то есть Смиренным или Исследователем) — первосвященники ветхозаветного иерусалимского храма, фактические лидеры иудейской церкви и после падения власти царей — фактические вожди еврейского народа (после оккупации Иудеи римлянами, подчинявшиеся римским властям). Должность передавалась по наследству. Каиафа и Анна (приходившийся первому тестем) жили в 1 веке н.э. и согласно Евангелиям были главными гонителями Иисуса Христа, добившимися от римлян Его казни.

Понтий Пилат — римский государственный деятель, прокуратор (по другим источникам — префект) римской провинции Иудея, образованной на месте Иудейского царства, принадлежал к сословию всадников, правил с 26 по 36 гг. н.э. Исторические источники изображают его жестоким правителям, безжалостно подавлявшим волнения иудеев. Однако в Евангелиях рисуется как человек, который перед Анной и Каиафой трижды отказался отдать Христа на казнь, будучи уверенным в Его невиновности и лишь под давлением толпы уступил и заявил, что снимает с себя вину за это (хотя его жена просила его не отступать). В 36 году был отстранен от должности прокуратором провинции Сирия Виттелием по жалобам в жестокости, дальнейшая судьба неизвестна. Существуют апокрифы, которые либо утверждают, что Пилат покончил с собой или был убит Нероном, либо изображают его раскаяние и

обращение в христианство (вместе с женой Клавдией-Прокулой). Понтий Пилат и Клавдия-Прокула причислены к лику святых Эфиопской церковью, которая придерживается апокрифического мнения об обращении Пилата (кроме того, Клавдия-Прокула канонизирована без мужа коптской и греческой церковью). Ильин в комментируемой статье видит в Пилате гонителя Христа.

...по выражению Кайзерлинга — Герман Кайзерлинг (Hermann Alexander Graf Keyserling) (1880–1946) — немецкий философ и писатель.

по выражению Шпенглера — Освальд Шпенглер (Oswald Arnold Gottfried Spengler) (1880–1936) — немецкий философ культуры, создатель концепции локальных культур, самая известная работа — «Der Untergang des Abendlandes» (Т. 1 — 1918, Т. 2 — 1921) («Закат Европы», иногда переводят как «Падение Запада»).

Этот миф есть собственно миф не о сущем, а о «должном»; о мертвой, безобразной серости уравненного в своих энергиях агрегата. Материалистическому мифу-мечте противостоит живое разнообразие жизни, дышащей неравенством энергий, то есть иерархическим принципом. — ср. у А. Ф. Лосева: «Мертвое и слепое вселенское чудище — вот вся личность, вот все живое и вот вся история живой личности, на которую только и способен материализм».

...вскрыл это Н. А. Бердяев — Бердяев Николай Александрович (1874–1948 — русский философ — религиозный экзистенциалист.

Omnia praeclara quam difficilia tam rara sunt — афоризм философа Бенедикта Спинозы (1632–1677 гг.), в переводе с латыни на русский: «Все прекрасное столь же трудно, сколь и редко».

...по выражению Серапиона Машкина — Архимандрит Серапион (в миру Машки́н Владимир Михайлович) (1854–1905) — русский философ, общественный и церковный деятель, отличался крайним радикализмом, стремился совместить идеалы теократии и Французской революции, поддерживал революционное движение в России. Оказал влияние на о. Павла Флоренского.

...видно, например, из трудов Даке — Эдгар Даке (в устаревшем написании Дакэ) (1878–1945) немецкий палеонтолог, критик дарвинизма.

Вершиной эйдократического научного мифа несомненно является концепция Н. Ф. Федорова — Николай Федорович Федоров (1829–1903) — русский философ-космист, создатель «философии общего дела», «федоровства», суть которой — объединение человечества в общем стремлении победить смерть и воскресить все умершие поколения.

Пути и судьбы марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину
<отрывок>

Н. Н. Алексеев

ВСТУПЛЕНИЕ

«Судьба марксизма» могла бы быть темой для книги, которая ставит целью исследовать роль идей в истории, силу идей, влияние, успех, власть и организационное значение. Словом, книги на чисто *идеократическую* тему. И именно такое освещение темы особенно интересно в отношении марксизма как исторической и социологической теории, которая в общем имеет стремление к снижению роли идей в истории и общественной жизни. Кто помнит прошлое русского марксизма, для того ясно, что он начал свое первое наступление на народничество с отрицания роли идей в истории и с утверждения приоритета материальных и экономических процессов. При этом тотчас же обнаружилось жизненное и психологическое расхождение между двумя различными типами марксистов: между чистыми академиками, которые удовлетворялись изучением социально экономических процессов с таким же безразличием, с которым астрономы наблюдают солнечное затмение — и между революционерами, для которых марксизм был не только теорией, но и организационной идеей. Судьба марксизма и есть судьба этой организационной идеи, исходящей из теории, которая снижает творческую роль идей в истории, но приводит к практике, которая эту роль оправдывает и утверждает.

Судьба марксизма раскрывается, прежде всего, в его внешней жизни, в его влиянии, в его поражениях и успехах. К марксизму, как к организационной идее, интересно приложить его собственную схему — другими словами, рассмотреть его с точки зрения связи с экономическими условиями, производительными силами, производственными отношениями, отношениями классов и т.д. Объясняется ли успех марксизма из его собственных гипотез, объясним ли он, так сказать, из самого себя? Выросший и воспитавшийся в спекулятивных дебрях «Германии туманной», ориентированный почти исключительно на экономической истории Англии, стремящийся построить законы развития той хозяйственной формы, которая возникла в Европе и только потом стала универсальной, делающий революционную ставку на страны самого высокого промышленного развития, марксизм имел минимальный успех в Америке и Англии, т. е. в странах наибольшего экономического развития, зато рекордный успех он достиг в странах весьма слабого капитализма, и прежде всего в России. Во Франции, которая в свое время была одной из передовых капиталистических стран, успех марксизма был весьма средний. Что касается до Германии, то здесь марксизм соединился с лассальянством и приобрел весьма мирную форму парламентской социал-

демократии, которая свою послевоенную победу ознаменовала режимом, приведшим к величайшему поражению марксистов и к возникновению единственного в своем роде антимарксистского движения. Таким образом, истинный успех и победу марксизм имел только в России — и пока что только в ней. Судьба странная и едва ли объяснимая из одних экономических условий.

Но марксизм, как стремящаяся к целостности и завершенности система идей, имеет и свою внутреннюю судьбу. Марксизм жил и развивался внутренне — в головах своих основателей, учителей, восприемников и наследников. В нем действовала внутренняя логика, и в тоже время им двигали различные внешние социальные и культурные влияния. Вопрос о судьбе марксизма есть вопрос о внутреннем развитии одной из идей, которая приобрела многих адептов и стала властвовать над миром. По-видимому, это общий закон, что всякая система идей, религиозных, философских, моральных, социальных, необходимо меняется в тот момент, когда становится явлением коллективной психики и приобретает организационное значение. Внутреннюю судьбу марксизма, с точки зрения социологической, можно сравнить только с такими историческими явлениями, как влияние и распространение идей религиозных. Как мало общего между учением о неземном будущем царстве, о любви и прощении, о последнем суде и последнем кризисе, проповедуемом в Палестине, в царствование императора Тиберия, среди «последних» людей, бедных, неимущих, рыбаков, блудниц — и между тем христианством, которое в царствование императора Юстиниана вооружилось мечом и приняло характер государственной религии. Но с точки зрения чисто социологической, не тоже ли самое наблюдаем мы и в марксизме? Какая разница между марксизмом, возникшим в кружках левых гегельянцев и германских эмигрантов в Париже в середине прошлого века, и марксизмом, построившим свое государство, организовавшим свою армию и ведущим международную политику в качестве одной из великих держав. Изменение это тоже необъяснимо из экономических условий и является продуктом особой социологической законосообразности, наблюдаемой в истории развития идеологий.

Мы начнем с характеристики внутренней судьбы марксизма, которая позволит нам понять и его внешнюю судьбу.

I. СИСТЕМА КЛАССИЧЕСКОГО МАРКСИЗМА

Первичный пласт марксистского учения.

Всякая идеологическая система, пережившая процесс постепенного развития своих отдельных элементов, сложена из различных хронологических пластов и наслоений. При изучении ее нужно поступать приблизительно так, как геолог поступает с земной корой: нужно отделить пласты наиболее первичные и древние от более поздних слоев и образований. Исследователь идей, в отличие от геологов, должен иметь в виду, что наиболее первичные

пласты изучаемого им предмета являются необходимыми элементами самой его структуры, образуют саму его «первую материю». Есть основание опасаться, что знание такого первичного ядра марксизма в настоящее время уже утеряно в марксистских кругах. А, может быть, и вообще ядро это никогда не было с достаточной точностью вскрыто и определено. Определить его и будет нашей первой задачей.

а) *Антропологизм*

По происхождению своему марксизм является одним из течений, возникших в среде последователей и учеников германского философа Гегеля, — именно той группы их, которая носит имя «левых гегельянцев». Философски все течение «левых» можно определить через понятие, которое ныне снова входит в моду в философии — именно, через понятие *философской антропологии*. Марксизм, как мы убедимся, был одним из видов *антропологизма*. К особому философскому учению о человеке и сводится его основное ядро, его наиболее первичный идеологический пласт.

Само философское учение Гегеля не исчерпывается идеей философской антропологии, хотя ему и были свойственны некоторые особые антропологические черты. Философия Гегеля была одним из видов объективного идеализма, который построен был при этом диалектически. Она была учением о развитии Абсолютной Идеи или Абсолютного Разума, являющегося, согласно Гегелю, существом и двигательной причиной всех видимых нами событий окружающего мира. Диалектический идеализм не был изобретением Гегеля, напротив, гегельянство восстанавливает одну из старейших философских традиций, ведущих свое начало от Платона. Но в эту традицию Гегель первый вносит конкретный, исторический и, если угодно, чисто антропологический момент. Гегель первый освободил диалектику от того чисто логического и отвлеченного характера, которым она отличалась у его предшественников. Действующими лицами диалектического процесса стали в его философии не только логические категории, но живые формы человеческой и исторической действительности. Если диалектику в ее древнем смысле можно назвать путешествием идей в области чисто логических отношений, то в философии Гегеля идея начинает путешествовать в области чисто исторических явлений. Моментами диалектического развития становятся исторические эпохи, отдельные народы, отдельные события из жизни, их настроения, чувствования и идеи. Гегель говорит о «страждущем» человеческом сознании, о человеческом удовольствии, о «свободе и ее ужасе», как о моментах в развитии Абсолютной Идеи. Гегель стремится показать, как человеческое сознание, исходя из низших ступеней своего развития, доходит до познания самого Абсолютного Разума, сливается и отождествляется с ним. Человек в этой системе поднят на огромную метафизическую высоту. В человеке, в че-

ловеческих учреждениях, в самосознании человека идея находит высшие формы своего воплощения.

Главной темой, занимавшей учеников Гегеля, был вопрос о том, существует ли эта Абсолютная Идея помимо человека. Философия молодых учеников Гегеля была антропологичной потому, что она постепенно растворила Абсолютную Идею в человеке, отождествила ее с человеком и тем самым превратила человека в род абсолютного существа. Это был особый род гуманизма, который своего наиболее блестящего представителя нашел в Л. Фейербахе. По словам Фейербаха, принципом его философии является «не субстанция Спинозы, не «Я» Канта и Фихте, не «абсолютное тождество» Шеллинга, не Абсолютный Дух Гегеля, и вообще не какое либо абстрактное, только мыслимое или воображаемое существо, но существо действительное, даже действительнейшее из всех действительных, подлинное «ens humanissimum» — *человек*. Но, спрашивается, что же такое этот «человек» как принцип философии? На этом вопросе и разделились мнения левых гегельянцев. Из противоборства этих мнений, как заключительный аккорд, родился основной пласт марксистской системы. (1)

Фейербах учил о человеке, как некотором общем, *родовом* существе. Человек делается человеком у Фейербаха потому, что в нем присутствует и живет некоторая «сверхчеловеческая» сила и сущность, проявляющаяся в сверхличном разуме, в сверхличных человеческих стремлениях и идеалах. На это другие, более крайние представители гегельянской «левой» возражали, что подобной сущности в человеке нет. Фейербаху указывали, что он утерял действительного человека, поставив на его место отвлеченное, родовое понятие. На место родового человека представителями германской радикальной теологии была поставлена индивидуальная «критическая» личность (Бруно Бауер и так наз., «критическая критика»). Еще далее пошел Макс Штирнер, который, в свою очередь, обличал Бауера в том, что он находится еще во власти общих понятий и отвлеченных призраков. Штирнер пытался создать философию абсолютно индивидуального человеческого «я» — «Единственного и его собственности». Из противопоставления Бауеру и Штирнеру родился марксизм. В некотором смысле он очень близок к штирнерьянству, но идет еще далее него. Маркс и Энгельс считали, что Бауер и Штирнер были правы по отношению к Фейербаху, поскольку они сняли с его «человеческой сущности» родовую, абстрактную форму. Таким образом, фейербаховский человек обнажился и превратился в «Единственного» Штирнера, что уже не так худо, хотя и требует исправлений. «Ты, вероятно, уже слышал, — пишет в 1844 году Энгельс Марксу, — о книге Штирнера, и, может, даже имеешь ее. Принцип благородного Штирнера — это тот же эгоизм Бентама, в одном отношении проведенный более последовательно, в другом — менее. Более последовательно потому, что Штирнер как атеист ставит личность выше Бога,

вернее, видит в ней наиболее крайнее звено, тогда как Бентам оставляет над ней туманные дали Бога». Поэтому, — подчеркивает Энгельс, — теория Штирнера имеет очень важное значение. *«Мы не должны отбросить ее в сторону, а наоборот использовать ее… и, перевернув ее, строить на ней дальше…*Мы должны воспринять то, что в этом принципе является истиной. А верно в нем то, что если мы хотим сделать что-нибудь для какого-нибудь дела, то мы *это дело должны превратить в свое собственное, в эгоистическое дело*». (2)

Оттого следует отбросить фейербаховского родового человека и на место его поставить человека во всей его природной наготе. Однако такой человек, по мнению Маркса, отнюдь не есть изолированный индивидуум, но общественное существо. По словам Энгельса, эгоизм Штирнера доведен до такой крайней степени, что он сам собой превращается в коммунизм. Эгоисты его уже из-за одного эгоизма становятся не эгоистичными и превращаются в существа общественные. Таким, впрочем, всегда был не отвлеченный и воображаемый человек, но человек действительный, наблюдаемый в истории. И авторы исторического материализма, принимая заслуги Штирнера, в то же время обращаются против него с теми же упреками, которые Штирнером были выставлены против Фейербаха. Бауер и Штирнер изобличаются в том, что они остаются погруженными в идеализм Гегеля, придавая к тому же этому последнему карикатурные формы. «Это ничто иное, как метафизическая и логическая карикатура на человека, оторванного от природы». По сравнению со Штирнером, заслуживает одобрения даже Фейербах, который превратил Абсолютный Дух Гегеля в «действительного человека на основе природы».

б) *Натурализм и материализм*

Действующим лицом истории является в марксизме не Абсолютный Дух, как у Гегеля, но «общественный человек». Маркс и Энгельс приложили немало усилий к тому, чтобы определить природу этого действующего лица, познать его феноменологическое существо. Основная построенная ими гипотеза сводится к утверждению чисто природной, физической сущности «общественного человека» — в противоположность Гегелю и идеалистам, утверждавшим его *метафизичность*. Воззрения Маркса имеют, таким образом, *натуралистический* характер, однако натурализм этот совсем особого рода. Он носит, как легко убедиться, *антропологический,* а не *космологический* отпечаток. Маркс упрекает Фейербаха в том, что он не замечает, что «чувственный мир есть не нечто непосредственно и извечно данное». Для Маркса этот мир представляет собою «продукт индустрии и общественных условий». Даже предметы простой чувственной достоверности, говорит Маркс, «даны человеку через общественное развитие, через промышленность и коммерческий оборот». По мнению Маркса, нужно оставить все разговоры о таких вы-

соких вещах, как «субстанция», «самосознание» и т.п. Пресловутое «единство человека и природы» было искони дано в производстве» и притом в каждую эпоху в различных формах. «Фейербах разглагольствует о естественнонаучном воззрении на мир, он разоблачает тайны, которые становятся ясными научному взору физика и химика. Но где была бы естественная наука без промышленности и торговли? Если бы промышленности не существовало только один год, величайшие изменения возникли бы в мире природы, и радикально изменился бы самый взгляд на нее. Конечно, известный «приоритет» природы перед человеком остается, но «эта предшествующая человеческой истории природа не есть та, в которой живет Фейербах, не есть природа, которая где-либо сейчас существует». Она вообще нигде не существует — не существует, стало быть, и для Фейербаха. (3)

Все эти цитаты убедительно показывают, что для Маркса «первичным» является не отвлеченная «абсолютная» природа, не объективный, независимый от человека мир, но сам человек как общественное существо. Нельзя дать лучших доказательств, что отправным пунктом марксизма является антропология, а не космология. Оттого и то другое понятие, которое Маркс избирает для обозначения своих взглядов — понятие материализма — приобретает для него также особый, отличный от «вульгарного» материализма смысл. Материализм Маркса не утверждает существования в мире некоторой абсолютной материальной субстанции, он полагает только, что неправильно говорить о каком-то независящем, оторванном от материи сознании или духе. «Изначальное проклятие духа состоит в том, чтобы быть связанным материей». Новый материализм есть учение, которое утверждает необходимую коррелятивность материи и духа. Такое значение имеет утверждение связанности человеческого сознания с бытием. Оттого материализм Маркса имеет также антропологический смысл. Маркс называет его «реальным гуманизмом». Он вообще отождествляет понятия «материализм», «натурализм», «гуманизм», «коммунизм» и противопоставляет одинаково все эти идеи «спиритуализму» и «идеализму». Он даже прямо называет свое понятие природы *антропологическим*, что еще более может служить подтверждению развиваемых здесь мыслей на характер марксистского «натурализма» и «материализма». (4)

в) *Общежительная природа человека*

Маркс боролся не с антропологической идеей вообще, он боролся с той формой отвлеченной человечности, которую защищал Фейербах. Боролся он также и с крайним индивидуализмом Штирнера. Для Маркса реальностью является не отвлеченная от общества отдельная человеческая личность, но только человек среди других людей, человек в обществе. Иными словами, антропологизм Маркса имеет *социальный* характер. Человек и общество в

первоначальном пласте марксизма выступают в неразрывной связи, образуют неразделимое единство. Как человека нельзя отделять от общества, так и общество неотделимо от человека. «Нужно прежде всего остерегаться того, — говорит Маркс, — чтобы общество в свою очередь не представлялось как некая абстракция, противостоящая человеку. Индивидуум есть общественное существо. Проявления его в жизни, если они даже непосредственно и не выражаются в общежительной, связанной с другими индивидуумами форме — в существе своем суть проявления и подтверждения жизни общественной. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются двумя различными вещами, хотя, по необходимости, наличное бытие индивидуальной жизни представляет более или менее особенную или более или менее общую форму родовой жизни и наоборот родовая жизнь — более или менее особенную или общую форму индивидуальной жизни. (5)

Было бы ошибочным предполагать, что это первоначальное единство индивидуума и общества существовало всегда и везде. Напротив, оно может иметь место только при известных общественных условиях. При других условиях человек необходимо должен жить в состоянии разорванности своего индивидуального и социального бытия. И эта разорванность существует не только в сознании человека, но и в материальной базе его существования. Причиной такой разорванности Маркс считает прежде всего факт разделения труда. «Разделение труда становится действительно разделением труда, — читаем мы в «Немецкой Идеологии», — лишь тогда, когда наступает разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание может действительно вообразить себя, что оно — нечто иное, чем сознание существующей практики. С того момента, как сознание начинает действительно представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, с этого момента оно оказывается в состоянии освободиться от мира и перейти к образованию чистой теории, теологии, философии, морали и т.д.» (6) Вместе с разделением труда, по мнению Маркса, родится частная собственность. Вместе с ним родится несоответствие общего интереса с интересом индивидуальным. И что самое главное, разделение труда является причиной того, что в силу его стихийности и независимости от человеческой воли собственные действия человека начинают ему казаться чужими, возникшими под влиянием чужой воли. Собственные дела человека начинают его угнетать. Социальный процесс начинает господствовать над людьми в виде какой-то посторонней силы. Родится то явление «отчужденности» человека от его собственных дел, отчужденности его от общества и от других людей, которое характеризует известные нас исторические общества так же, как и современную жизнь буржуазной культуры. Начинается власть «вещей», власть «вещных процессов» над человеком.

Насколько важен этот первоначальный пласт марксистской доктрины, показывает первый отдел первого тома «Капитала» Маркса, при чтении которого невольно переносишься в историю борьбы мнений, возникшей в среде левых гегельянцев по поводу понятия «абстрактного», «родового» человека. Только здесь тема перенесена из области философской в сферу критики основных понятий политической экономии. Вся глава о «фетишизме товаров» в I томе «Капитала» и связанная с ней теория ценности представляет собою «разоблачение» истинной «человеческой» и «социальной» сущности основных категорий классической экономии. Маркс «разоблачает» категории эти тем же методом, каким Фейербах разоблачал сущность христианства. Он стремится показать, что люди буржуазного общества и его идеологи-экономисты принимают продукты своей головы за какие-то «объективные» свойства вещей. В такое именно свойство превращается меновая ценность товаров, а сам товар и деньги становятся какими-то объективными существами, живущими своей собственной жизнью и господствующими над людьми. На самом деле, ценность и товар есть только искаженное отражение в головах людей известных производственных, экономических отношений, — в конце концов, стихийного независящего от человеческой воли *общественного разделения труда*. Читая все эти рассуждения первого тома «Капитала», можно подумать, что вся система буржуазного хозяйства построена на каких-то фантазмах, на искривленном человеческом сознании. Достаточно понять эту искривленность, и человек освободится от цепей капитализма. Но в том-то и дело, что для Маркса фантазмы капитализма, его идеократические основы, тесно связаны с «бедственной», материальной, экономической средой, в которой человек живет, с орудиями производства, с состоянием техники, с уровнем используемой обществом физической энергии. Нельзя освободиться от капиталистических фетишей, не преобразовав эту среду, которая составляет вместе с «сознанием» одно «духовно-бытийственное» целое. Человек мог бы освободиться от власти закона тяготения, только преобразив свою материальную природу, что при нынешних условиях знания представляется невозможным. Но человек в силах настолько повысить материальные условия своей жизни и настолько рационализировать и планировать свое хозяйство, что общественный процесс не будет уже висеть над ним в виде посторонней силы — и власть экономических фантасмагорий, таким образом, совершенно иссякнет. Изложенное учение о первоначальной нерасчлененности общественной природы человека наводит на мысль о том, нет ли у Маркса некоторых пережитков древнейшего воззрения на первоначальное «естественное» состояние людей — состояние некогда целостной жизни в ныне утерянном рае. Разделение труда и было тогда бы тем актом «грехопадения», вследствие которого человек из рая был изгнан. Он стал влачить свое существование в состоянии «падшести», которое может исчезнуть только в будущем преоб-

раженном обществе. Любопытно, что такой ход мыслей можно встретить у некоторых и немарксистских социалистов — в частности, у нас к нему близок был Н. К. Михайловский. Хотя некоторые цитаты из ранних произведений Маркса и могут навести на эту мысль, однако же в общем она едва ли соответствует духу марксизма. Марксу и его другу Энгельсу был чужд всякий социальный романтизм, всякое увлечение прошлыми социальными формами общественной жизни. Марксизм есть скорее учение о «творческой революции», в котором есть общие черты с известной идеей «творческой эволюции» Бергсона. Марксизму свойственен тот «титанизм», который будущее освобождение человека видит не в возвращении к старому, но в создании небывалых, новых форм жизни. Оттого юному Марксу неприемлема была идея Бога-Творца, но ему близка идея творца-человека, собственными силами которого создается его история и он сам. Вся так называемая «мировая история» для Маркса «есть ничто иное, как создание человека при помощи человеческого труда», — ничто иное, как становление природы для человека. Человек в социалистическом обществе имеет «наглядно неопровержимое доказательство того, что он родился и произошел из самого себя». (7)

г) Социальная реальность и идея личности

Только в свете юношеских произведений Маркса и Энгельса становится понятным то, что в зрелых своих трудах учил Маркс о социальной реальности и управляющих ею законах. Мы говорили о той особой позиции, которую Маркс занял в вопросе о социальном номинализме, утверждающем изначальную реальность отдельного индивидуума в обществе, и социальном универсализме, считающем социальной реальностью общество, а не отдельную личность. Марк столкнулся с этой проблемой тогда, когда занялся своими экономическими исследованиями и должен был установить свое отношение к классической политической экономии. При этом в первую голову пришлось выяснить существо основной предпосылки классической школы — именно «экономического человека», «абстрактной человеческой личности» с ее основными свойствами, не претерпевающими никакого исторического изменения и развития. По мнению Маркса, «этот отдельный и изолированный охотник и рыбак, с которого начинают Адам Смит и Риккардо, принадлежит к безвкусным выдумкам 18-го века» (8) Истинной предпосылкой экономической науки должен быть только конкретный индивидуум, производящий и потребляющий в определенной исторической фазе общественного развития. Чем глубже мы погружаемся в изучение истории, тем более мы убеждаемся, что человеческая личность есть часть великого общественного целого. Человек, в буквальном смысле этого слова, есть «животное общественное» — и только *в известных социальных условиях он перестает быть им, противопоставляя себя обществу, как отдельная изолированная единица*. Следова-

тельно, и отвлеченная человеческая личность есть продукт определенных конкретно-исторических условий. Производство, организованное изолированным индивидуумом, является такой же бессмыслицей, как язык, мыслимый без совместной жизни людей. Если экономистам и удавалось, исходя из идеи отвлеченного изолированного человека, построить целую социально-экономическую систему, то это удавалось им только потому, что классический Робинзон был сыном промышленной Англии и потенциально обладал всеми свойствами культурного англичанина капиталистической эпохи.

По мнению некоторых экономистов, производство в отличие от распределения есть совокупность вечных, от времени независящих, естественных законов. Однако, думает Маркс, экономисты, формулируя эти законы, абсолютизируют изменчивые исторические отношения буржуазного общества. На самом деле, в процессе производства можно нащупать некоторые общие феномены, свойственные всем эпохам, — и таким образом можно сделать попытку построить весь производственный процесс, как подчиненный совокупности *общечеловеческих* законов. Но такое «производство вообще» есть чистая абстракция. Отыскание подобных абстракций вовсе не составляет действительной научной цели политической экономии. «Хотя некоторые развитые языки, — говорит Маркс, — сходны с недоразвитыми в своих общих законах и определениях, однако процесс развития их заключается как раз в моменте, полагающем различия от этих общих и одинаковых определений. Определения, имеющие значение для всякого производственного процесса вообще, как раз и должны быть отброшены, дабы за единством не были забыты существенные отличия… В подобном игнорировании существенных отличий заключается вся мудрость современных экономистов, которые доказывают вечность и гармонию существующих социальных отношений». По сравнению с богатством каждой конкретной исторической формы вышеупомянутые обобщения кажутся чрезвычайно бедными. При помощи них, по мнению Маркса, не удается объяснить ни одной действительно исторической ступени в развитии экономической организации. (9)

Читая эти строки, невольно начинаешь вспоминать ту борьбу мнений, которая разыгралась в среде левых гегельянцев по поводу понятия «абстрактного» «родового» человека. Маркс выставляет против классической политической экономии то же самое возражение, какое Бруно Бауер и Штирнер выдвигали против Фейербаха. Однако, как видно из предыдущего, он не доходит до крайнего социального номинализма Штирнера. Его «общественный человек» занимает в смысле начала общности среднее место между Штирнером и Фейербахом. Не «абстрактный человек» вообще, а *исторический тип человека известного периода* — вот что составляет *истинно реальный предмет экономической науки*. Другими словами, «абстрактные категории» политической экономии не могут быть представлены на манер всеобщих истин

теоретического естествознания, т.е. безотносительно к условиям времени и места; напротив, они всегда принадлежат к какому-либо историческому комплексу, вне которого теряют свое познавательное значение. Маркс стоит, следовательно, между абсолютным социальным номинализмом Штирнера и гуманитарным универсализмом Фейербаха. Социальной реальностью является для него человеческий коллектив, живущий в известных природных и исторических условиях. Идея человека для него определяется прежде всего принадлежностью к такому коллективу, способами жизни в нем. Точка зрения Маркса может быть названа умеренным социальным реализмом эволюционного и исторического характера.

Вот эта-то точка зрения умеренного социального реализма лишает человеческую личность всякого характера особой субстанциальности, отнимает у нее характер «самости», характер монады. Отсюда несколько двусмысленное решение одной из основных и чрезвычайно спорных проблем марксизма, — а именно признавал ли марксизм идею личности, был ли персоналистичным или же не признавал и был универсалистичным? Что Маркс полон пафоса борьбы за личность — в этом может убедиться всякий, кто будет добросовестно читать его сочинения. Но мало кто обращал внимание, что сама-то эта личность, за которую нужно бороться, имеет у Маркса какой-то эфемерный характер и лишена всякой внутренней, онтологической или метафизической опоры. У Маркса мы встречаем совершенно определенно выраженное стремление установить различные типы личного или персонального бытия. Так Маркс отличает индивидуум, обладающий характером личности, от индивидуума, наделенного только случайными свойствами, — «случайного индивидуума», как говорит он. Это различие, утверждает Маркс, является не просто формально-логическим, но основывается на исторических фактах. Оно имело в различные периоды различный смысл. Например, в 18-м столетии «сословность» индивидуума была чисто случайным его признаком. Самое существенное сводится к тому, что для Маркса нет, и не может быть таких определений, которые имели бы для индивидуума структурное значение, которые составляли бы «конститутивный признак» личности — но каждая эпоха по-своему определяет случайные признаки индивидуума и его необходимые, «персональные» признаки. То, что в одну эпоху было персональным, то в другую эпоху становится случайным. Определяющим моментом при этом являются опять-таки производственные отношения. Человеческую индивидуальность, в конце концов, определяют формы производственной деятельности, участие человека в производстве, производственная его энергия, выявляемая в социально-экономическом процессе — то, что можно назвать «самодеятельностью» человека. Но так как эта самодеятельность есть исторический факт, так как она течет и изменяется, то в ней, в ее формах, намечаются противоречия, обнаруживается внутренняя диалектика. Одни формы

самодеятельности отживают и становятся случайными, другие возникают и становятся существенными, определяют «персональный» характер индивидуума. (10)

Мы видим, что структура личности у Маркса изменчива и текуча. С точки зрения философских теорий, марксизм более всего можно сблизить с воззрениями, отрицающими в личности существование какого-либо субстанциального ядра — с теориями, которые знакомы истории философии с глубокой древности. Марксизм на личность смотрит приблизительно так, как смотрел на нее классический буддизм, как смотрел позитивизм ранних школ, как смотрел в новейшее время известный американский психолог Джемс. Воззрения Маркса можно было бы назвать «имперсоналистическими», если бы не один момент его взглядов — *момент последнего нахождения личностью самой себя в будущем обществе.* Последующее изложение покажет, насколько учение о совершенном общественном состоянии преодолевает этот имперсонализм и восстанавливает идею личности в ее несокрушимой целостности.

д) Историзм

Основной чертой так называемого «материализма» Маркса является тяготение к историзму, исторический характер. Антиисторизм ставится Марксом в главный упрек Фейербаху, Бауеру и Штирнеру. «Поскольку Фейербах, — говорится в «Немецкой Идеологии», — является материалистом, он не имеет дела с историей, поскольку же он занимается историей, он вовсе не материалист. Материализм и история идут у него совершенно различными путями». Впрочем, это есть упрек, который следует направить против всей немецкой идеалистической философии, начиная с Канта и кончая Максом Штирнером. «Немцы привыкли соединять со словом «история», «исторический» все что угодно, только не действительность»; «немцы никогда не имели земной основы для истории, не имели никогда ни одного историка». «Гегелевская философия истории — это последний, доведенный до своего чистейшего выражения плод всей этой немецкой историографии, в которой дело идет не о реальных, даже не о политических интересах, а о чистых мыслях». Карикатурой на эту историографию являются произведения Бауера и Штирнера.

Основной пласт марксизма выступает, таким образом, под историческим знаменем. И несмотря на жестокую оппозицию Гегелю, в историзме Маркса нельзя не вскрыть некоторых основных гегельянских схем. Гегель рассматривал человеческую историю как прямолинейный процесс последовательного и непрерывного человеческого развития. Эпохи, народы, государства выступают одни за другими в прямом преемстве, как бы вытянутые в одну линию. У Гегеля мы не встретим мысли, что в реальной действительности было

несколько параллельных историй человеческих обществ. В них может быть установлена некоторая общность, но вовсе не по одной прямой. В действительной человеческой истории были перерывы, параллельные возникновения культур, исчезновения их и смерти. О единой общей истории можно говорить только в эпоху космополитической европейской культуры. Но как ни универсальна европеизация нашей планеты — и она не отрицает индивидуальности некоторых миров, культурных зон. Вот эту-то схему универсальной прямой истории всецело заимствовал у Гегеля Маркс. Только на место Абсолютного Духа как главного двигателя истории, у Маркса становится развитие производительных сил и экономических отношений. «История, — говорится в «Немецкой Идеологии», — есть ничто иное, как последовательная смена отдельных поколений, из которых каждое эксплуатирует переданные ему его предшественниками материалы, капиталы, производительные силы; поэтому оно продолжает, с одной стороны, деятельность своих предшественников при совершенно изменившихся обстоятельствах, а, с другой стороны, — действуя совершенно иным образом, видоизменяет старую обстановку, что спекулятивным образом извращается в том смысле, будто позднейшая история творится в целях прежней истории. … Отсюда следует, что это превращение истории во всемирную историю не является каким-то простым абстрактным влиянием «самосознания», Мирового Духа или какого-либо иного метафизического призрака, а вполне материальным эмпирически констатируемым делом, доказательство которого дает всякий индивид в своем повседневном поведении, в своей еде и питье, в своем одеянии и т.д.».

У Гегеля заимствовал Маркс мысль, что человеческая история есть движение в направлении свободы. Освобождение человека есть последняя цель истории, и исторический процесс имеет характер прогрессивного процесса — эта мысль одинаково близка Марксу так же, как и Гегелю, а с ним вместе всем глашатаям человеческого прогресса прошлого века. В этом смысле марксистская философия истории стоит в одной линии с Контом, Спенсером и др., как ни велики их расхождения в самом понимании прогресса, в определении, что такое прогресс. У Маркса направление прогрессивного движения истории определяется конечной целью, освобождением человека в «реально-гуманистической» стадии его развития, в будущем коммунистическом общественном строе. Оттого вопрос о будущем обществе для марксизма есть прежде всего исторический вопрос. «Коммунизм, — говорится в «Немецкой Идеологии», — для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом реальное движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения вытекают из имеющихся теперь в действительности предпосылок». Движение это есть универсальный исторический процесс — всемирная история. Оттого коммунизм космополитичен. На место

«локальных индивидуумов» он ставит людей «всемирно-исторических», «универсальных». «Коммунизм эмпирически возможет только как одновременное, происходящее зараз дело господствующих народов, что предполагает универсальное развитие производительных сил и связанных с последними мировых отношение». «Пролетариат может существовать только во всемирно-историческом масштабе, подобно тому, как коммунизм может быть активным только в качестве всемирно-исторического явления, предполагая всемирно-историческое существование индивидов, т.е. существование индивидов, непосредственно связанных со всемирной историей». (11)

е) Совершенное общество

Для Маркса все существовавшие и существующие исторические общества были обществами несовершенными, построенными на разорванности общественного бытия, на отрыве от него личности. По-видимому, это должно быть отнесено и к примитивным общественным формам. Мысль о совершенном характере примитивно-коммунистических форм была чужда Марксу уже по одному тому, что формы эти основывались на чрезвычайно низком развитии производительных сил и техники. Этому низкому уровню экономики соответствовал религиозный характер миропонимания примитивного человека, о котором Маркс отзывался в очень отрицательных выражениях. В сознании первобытного человека, говорится в «Немецкой Идеологии», «природа противостоит людям в качестве совершенно чуждой всемогущей силы, к которой люди относятся совершенно по-животному и которая властвует над ними, как над скотами; следовательно, это — чисто животное сознание природы (природная естественная религия), а с другой стороны — сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами, начало сознания того, что индивид вообще живет в обществе. Это начало носит столь же животный характер, как и общественная жизнь на этой ступени, оно — чисто стадное сознание; человек отличается от барана лишь тем, что его сознание заменяет ему инстинкт или что его инстинкт носит сознательный характер». (12) Отсюда видно, что идеализация первобытно-коммунистических форм жизни не свойственна первоначальному пласту марксизма, и если в марксисткой теории мы ее иногда и встречаем, то она является продуктом позднейшего развития. (13) Совершенное общество для марксизма в его первоначальном слое есть дело будущего, а не прошедшего.

Для того чтобы достигнуть состояния социального совершенства, нужно не только изменить социально-экономическую базу человеческой жизни, нужно чтобы изменилось также и человеческое сознание. Рассматриваемое с этих двух сторон совершенное социальное состояние Маркс называет «позитивным гуманизмом». С точки зрения «бытия», позитивный гуманизм есть преобразование экономических отношений, главным образом, отношений

частной собственности или коммунизм. С точки зрения «сознания», он есть преодоление самоотчуждения человека или атеизм. Коммунизм не полон без атеизма, как атеизм без коммунизма.

Если взять сторону «бытия» совершенного общества, если остановиться на коммунизме самом по себе, то здесь мы встречаем чрезвычайно важные различия отдельных типов коммунистического строя. В первоначальном марксизме различается коммунизм элементарный от коммунизма истинного, настоящего. Элементарный коммунизм представляет собою как бы предельное, до бессмыслицы доведенное выражение частной собственности, через которое она, говоря на языке Гегеля, превращается в свою противоположность. В подобном коммунизме «непосредственное физическое обладание вещами» становится главной задачей и целью человеческого существования. Этим коммунизмом владеет универсальный инстинкт стяжания, голое стремление обладать вещами, иметь их. То, что не может быть предметом непосредственного обладания, насильственно истребляется и уничтожается. То, чем можно завладеть, поступает в общую собственность. Маркс сравнивает этот процесс уничтожения частной собственности и замены ее коллективной с умиранием индивидуальных брачных отношений и с заменой их общностью жен или коллективной проституцией. Он думает, что в этом сравнении открывается «тайна» такого элементарного и «неотесанного» коммунизма: «как женщина из брака может вступить в отношения общей проституции, так и все общественное богатство, … переходит от связи его с индивидуальными собственниками в отношение общего неурегулированного пользования коллективом». (14) Такой коммунизм растворяет талант в ничтожестве, воспитывает чувство всеобщей ненависти и является, в сущности говоря, особой формой того хищнического стяжания, которое присуще и собственности частной. При режиме такой собственности частный собственник более бедный всегда борется с более богатым, что и проявляется в конкуренции. В пределе своем такой коммунизм приводит к всеобщему уравнению в нищете, к утрате всякой цивилизации, к понижению потребностей и к опрощению.

Истинный коммунизм в противоположность только что очерченному представляет собою действительное преодоление частной собственности и вытекающее отсюда нахождение человеком своего существа, а также восстановление общежительной природы человека, т.е. рождение человека истинно человечного. Это есть истинный гуманизм и в то же время натурализм, т.е. очеловечение природы, о котором мы говорили ранее.

В ранних марксистских произведениях мы встречаем два образа, при помощи которых мы можем представить себе конкретно это общественное состояние, — образ этический и теоретико-познавательный. Первый взят из области отношений между мужчиной и женщиной. Символом для подлинно естественных и человечных отношений человека к человеку являются для

Маркса отношения между полами. В них «отношения человека к природе непосредственно представляются и отношениями человека к человеку». Здесь мы видим, насколько действительно человеческая сущность стала для человека природой, насколько человек стал родовым существом, человеком вообще. И в то же время, насколько он стал общественным существом. Совершенное общество и должно строиться по типу этих отношений — как? На этот вопрос мы не имеем подробного ответа. В символике Маркса есть нечто от федоровства, которое идею совершенного общества представляло по типу отношений отцовства и сыновства. Только у Федорова мы имеем дело с сублимацией этих отношений в религиозных представлениях о Троичности Божества, тогда как у Маркса они не только не сублимированы, но как будто еще отнята почва для возможности такой сублимации. Чувство любви, которое составляет существо семьи, не в фаворе у Маркса. Маркс был далек от всякой метафизики любви и тем более от ее религиозно-символического состояния.

Что касается до второго образа, то он, как мы сказали, взят из области познавательных отношений человека к миру. Маркс склонен считать отношения эти «коммунистическими» по их природе. Для общей их характеристики может служить то понятие, которое мы применяем в юридических отношениях — понятие «присвоения». Каждое человеческое отношение к миру — зрение, слушание, вдыхание, вкусовые ощущения, чувственность, мышление, желания, деятельность, любовь и т.п. — каждое такое отношение есть род «присвоения». В подобном естественном «присвоении» мира нет собственности и нет частных собственников. Здесь все принадлежит всем: солнечный луч есть мой луч и луч, принадлежащий всякому другому. Как происходит конкретно такое «присвоение» мира — зависит от природы предмета: предмет зрения «присваивается» иначе, чем предмет уха. Вот это-то естественные отношения «присвоения» мира радикально искажены в институте частной собственности: частная собственность есть чувственное выражение того, что мир одновременно принадлежит человеку и не принадлежит, является «чужим» для него предметом, что естественные жизненные проявления человека суть в то же время отказ от этих проявлений, что реализация его в мире является в то же время удалением от мира. Таким образом, уничтожение частной собственности является восстановлением человеческого и естественного отношения к миру. Частная собственность для Маркса есть «односторонний и нелепый институт», так как через него предмет является «моим» только тогда, когда я им юридически обладаю. На место естественного и духовного отношения к миру выступают категории «иметь», «обладать». Уничтожение частной собственности, восстанавливая «естественные», предметные отношения, полностью эмансипирует все истинно человеческие чувства и человеческие свойства. Одним словом, отношение к

вещи как к объекту собственности должно быть заменено отношением к вещи как предметной данности — вот какова основная мысль Маркса. Таким путем человек восстановит свое «тотальное» отношение к миру и к другим людям и сам превратится в «тотальное» существо. Отчужденные от него предметы вольются в него, как вливается естественно данный мир, как вливаются лучи света, звуки, впечатления и т.п. Вольется также и общество. Человек будет принадлежать обществу и общество человеку. Человек будет принадлежать всем и каждому, и все будут принадлежать человеку, но не в смысле физического обладания, а в смысле духовном. «Мое всеобщее сознание, — говорит Маркс, — есть только теоретический образ того, чему в качестве живого образа соответствует реальное общество, общественное существование человека». (15)

Позитивный гуманизм Маркса стремится к полной универсализации человеческого существа, к овладению человеком всего мира, к отождествлению с миром и со всеми другими людьми. В этом смысле и нужно толковать слова: «Общество есть существенное единство человека с природой, истинное воскрешение природы, последовательно проведенный натурализм в человеке и последовательная гуманизация природы». С социальной своей стороны это есть учение о тоталитарном обществе, в котором все личные силы сольются с общественными и человек станет вполне родовым существом. Достижение подобного состояния есть в то же время полное преображение человека и разрешение всех основных противоречий человеческого бытия: противоречия между человеком и природой, между сущностью и существованием, между свободой и необходимостью, субъектом и объектом, индивидуумом и родом. (16)

ж) Свобода и необходимость

Каким же образом человек может дойти до изменения социальных условий своего существования? Стихийным ли путем эволюции или же сознательными усилиями своей воли. В первоначальном пласте марксизма проблема эта решалась в понятиях, заимствованных у Гегеля. Человеческая свобода, по крайней мере, на стадиях не завершенного и конечного освобождения человека, есть ничто иное, как «познанная необходимость» и вытекающая из нее включенность человека в естественноисторические пути его развития. «Новый», «исторический материализм» отнюдь не склонен отождествлять себя с полным детерминизмом и фатализмом материализма вульгарного. Человек не только испытывает влияние материальной окружающей его среды, но и сам преображает эту последнюю. «Материалистическое учение об этом изменении обстоятельств и воспитании забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан». (17) На место этого дробления, на место дуализма между средой и

человеком, марксизм пытается установить некоторое единство, в котором психофизическая целостность человеческой природы претерпевает самоизменения — и моментом этих последних является свободная человеческая деятельность. Дело представляется приблизительно так, как оно обстояло в учении о развитии Абсолютной Идеи у Гегеля. Идея сама движет собою — и процесс этого движения есть живая диалектика разума. Идея полагает себя, потом отрицает положенное, поднимает его на высшую ступень и доводит до высшего синтеза. Поставьте на место Абсолютной Идеи целостность социального бытия — и вы получите «материалистическую диалектику» Маркса. Она есть реальная диалектика, вследствие которой в целостности социального бытия сами собою образуются антиномии, целостность сама собою раскалывается на реальные противоположности, которые сами собою образуют социальный синтез. Историческое бытие социального человека толкуется как бытие уже разорванное, расчлененное, антиномическое. В нем самом уже возникли и стали деятельны те отрицательные моменты, которые являются двигательными пружинами исторического процесса. Им, этим отрицательным моментам, особо большое значение придавали левые гегельянцы. Расхождение последних с Гегелем сводилось к тому, что, по их мнению, диалектическая философия учителя недостаточно оценила значение отрицательного момента в историческом процессе. «Всякая истинная философия, — говорит один из их представителей, Арнольд Руге, — содержит в себе момент отрицания или, если угодно, момент деструкции… Идея есть по существу своему процесс, абсолютная отрицательность и диалектика, которая вечно отделяет и отличает тождественное от различного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела; поскольку она есть вечное творчество, вечная жизнь, вечный дух». Поэтому философию Гегеля нужно истолковать как «философию революции». «Истина несет жизнь, но она несет также и меч». (18)

Продолжая эти тенденции молодого гегельянства, Маркс и говорил в известных «Тезисах против Фейербаха», что «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности или самоизменение может быть постигнуто и рационально познано только как революционная практика». Социальный человек должен сам себя понять, из самого себя, из своего прошедшего и настоящего со всеми свойственными ему противоречиями. Он должен понять себя и таким образом практически революционизировать свою жизнь. Революционная практика есть необходимый момент самого исторического процесса. Этот последний происходит при помощи усилий человеческой воли, но человеческая воля только тогда достигает цели, когда не отрывается от целостного социального процесса и выражает в себе его собственное движение.

Сказанное убеждает, что идеологический момент в истории, момент сознания, вовсе нельзя рассматривать как нечто пассивное и лишенное творчества. Идея, отвечающая саморазвитию исторического процесса, является единственной силой, двигающей историей.

з) Историческая роль философии и пролетариат

Творческая роль идей заставляет нас считать марксизм в его основном пласте системой в высшей степени идеократической, и в этом марксизм опять-таки является наследником гегельянства. Марксизм требует понять и формулировать основную идею настоящего для того, чтобы идея эта стала деятельной и руководящей. Действительность должна быть понята, как говорится в «Тезисах против Фейербаха», не в форме объекта или созерцания, но в форме человеческой деятельности, в форме практики, субъективно. Философия должна не объяснять мир, но изменить его. Для этого должна быть создана соответствующая историческому моменту философия, которая в то же время должна стать руководящей исторической идеей. Должна быть установлена некоторая диктатура философии, которая заменит собою до сих пор господствующую диктатуру религии. Диктатура религии покоилась на власти представлений, искажающих действительность, ставящих мир на голову. Философия должна разрушить эти ложные представления, поставить мир снова на ноги и водворить в нем владычество истины. «Философия, — говорит Маркс в статьях в «Рейнской газете» (в 1842 г.), — всегда есть продукт своего времени, своего народа — самые тонкие драгоценные и невидимые соки которого бродят в философских идеях». «Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то должно наступить время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне по своей форме вступит в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия тогда уже не будет определенной системой по отношению к другим определенным системам, она станет философией вообще по отношению к миру, она станет философией современного мира». Наступит, стало быть, эпоха диктатуры философии над миром. Маркс говорит с особым пафосом: «Философия врывается с мир при криках ее врагов; они выдают свое внутреннее заражение ею диким воплем против пожара идей. Этот крик ее врагов имеет для философии такое же значение, какое имеет первый крик ребенка для тревожно прислушивающейся матери». (19)

Но, пожалуй, всего более характерным является то, что, говоря о грядущей диктатуре философии, Маркс указывает на особую миссию Германии как осуществительницы этой диктатуры и пролетариата как ее восприемника и носителя. Это есть особый германский и пролетарский мессианизм, который у Маркса имеет вполне гуманистический характер. «Единственно прак-

тически возможное освобождение Германии, — пишет он в «Критике гегелевской философии права» (1843 год), — есть освобождение на точке зрения той теории, которая объявляет человека высшим существом для человека… *Никакое* рабство не может быть в Германии уничтожено без того, чтобы не было уничтожено *всякое* рабство. *Основательная* Германия не может совершить революцию, не начав революции с *самого основания*. *Эмансипация немцев есть эмансипация человека. Голова* этой эмансипации — *философия, ее сердце — пролетариат*. Философия не может быть превращена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя без превращения философии в действительность».

Однако, германский мессианизм, следы которого мы замечаем в более ранних произведениях Маркса, несомненно заслоняется мессианизмом пролетарским. Этот последний связуется с «реальным» и «позитивным» гуманизмом, о котором была речь выше. В пролетариате именно видел Маркс наилучший материал для выявления человечности. В пролетариате проявляется сам человек, освобожденный от всех случайных исторических атрибутов — человек «персональный». Эта могущая показаться странной мысль доказывается чисто гегельянским методом. Пролетариат живет в наиболее бесчеловечных условиях жизни, это есть класс, в котором уже нет более классовой природы, класс деклассированный, в котором погашаются все случайные различия, социальные, национальные и другие. И, стало быть, обнаруживается «человечность вообще». Эта эмпирически неправильная и в то же время софистически обоснованная мысль послужила основой того интернационализма, который питался в марксистском социал-демократическом движении вплоть до Великой Войны. (20)

2. Позднейшие наслоения в марксизме

Таков был «первичный пласт» марксизма, в котором в зачатках содержалась вся его последующая теория и практика. Этот «первичный пласт» может быть подвергнут совершенно различной дальнейшей обработке. Можно украсить его самыми разнообразными философическими, научными и пр. аксессуарами. Можно преподнести под той или иной идеологической приправой. Вполне определенной обработке подвергнулся он в позднейших сочинениях Маркса и Энгельса, но, несмотря на украшения, в основах своих остался тем же самым. Его можно нащупать и в обремененных чрезвычайной научностью формулах «Капитала», и в исторических этюдах Энгельса, и в политических памфлетах обоих родоначальников марксизма, написанных в годы политической борьбы и революционной пропаганды. Нет возможности в кратком изложении исчерпывающе изобразить те новые украшения и аксессуары, которые впоследствии были присоединены к основному ядру мар-

ксизма, иногда его освещая, иногда искажая и затемняя. Мы остановимся сейчас на самом основном и главном.

а) Философия

Основное существо сдвигов, которые испытал марксизм в области общефилософских проблем, можно выразить в следующей формуле: в позднейших наслоениях в качестве основной философской базы марксизма утвердилась *космология*, занявшая место первоначальной *антропологии.* Воспоминания о первичной антропологической фазе, о старых дебатах по поводу существа и природы человека, воспоминания о Фейербахе, критической критике и Штирнере постепенно изгладились в памяти. Их место заступили влияния со стороны новейшего естествознания и его космологических теорий. В орбиту марксистских идей был вовлечен постепенно новейший эволюционизм и дарвинизм. Проводителем всех этих новых тенденций оказался Энгельс, который монополизировал в марксизме философские темы, тогда как его ментор и друг специализировался прежде всего на экономических. Через этого честного, но довольно ограниченного человека в марксизм влита была та популярная в свое время «философия», которая более всего напоминает философские писания Геккеля, сдобренные у Энгельса некоторой долей упадочного гегельянства. Так и родилась идея «Диалектики природы», представляющая собой один из вариантов теории общей эволюции мира. Из раскаленных масс газа произошли бесчисленные солнечные системы. Отдельные из этих тел постепенно охладились, образовались планеты, которые приобрели твердую кору. На планетах — нам еще неизвестно почему — возникла живая протоплазма, возникла первая клетка, возникли разные роды протистов, потом из ни образовались растения и животные. «А из первых животных развились — мы уступаем теперь слово самому «философу» — главным образом путем дальнейшего дифференцирования — бесчисленные классы, порядки, семейства, роды и виды животных и, наконец, та порода животных, в которой достигает своего полного развития нервная система, именно, позвоночные, и опять-таки среди последних, то позвоночное, в котором природа дошла до познания самой себя — человек» (21). Все это есть буквально переложение Спенсера, Геккеля и других, ныне преданных забвению, но тогда столь популярных глашатаев и разносчиков натурализма прошлого века. О такой философии не стоило бы вспоминать, если бы она не означала некоторого поворота в марксизме. Мы видели, что отправной точкой для марксизма был фейербаховский человек, который у Маркса стал человеком общественным, потерявшим свое существо, но призванным снова обрести «человечность» в будущем коммунистическом обществе. Теперь мы убеждаемся, что новой отправной точкой становится та бесформенная первая материя, из которой путем эволюции, путем постепенной интеграции и диф-

ференциации, образуется весь остальной мир, все остальные существа. Человек в этой последней концепции есть не начало философии, как у Фейербаха, и не ее завершение как в коммунизме юного Маркса, но только одна из форм первой материи. Нельзя утверждать, что в материалистических струях первоначального марксистского пласта нет элементов, могущих привести, в конце концов, к банальному эволюционизму. Можно утверждать только, что в ранней редакции ударение было сделано не на эти тенденции, а на иные, антропологические и гуманистические. Первоначальный марксизм, повторяем, по основному своему направлению был антропологичным, тогда как в своем последующем развитии он был истолкован в смысле космологической гипотезы о всеобщем развитии единой универсальной субстанции.

Примечания автора

1. Подробности смотри в моей книге «Науки общественные и естественные в историческом отношении их методов», Москва, 1912.

2. Marx-Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe издание института им. К. Маркса в Москве под редакцией сначала Рязанова и потом Адоратского. Отдел III т. 1 С. 6–7. В последующем буду цитировать это собрание сочинений под литерами ME с обозначением соответствующего отдела и тома.

3. ME I т. 3 С. 123.

4. ME I т. 3 С. 122.

5. ME I т. 3 С. 117.

6. ME I т. 5 С. 22.

7. ME I т. 3 С. 125.

8. «Neue Zeit» т. 21 С. 710.

9. См. мою вышеуказ. кн. С. 230.

10. ME I т. 5 С. 60–61.

11. ME I т. 5.

12. ME I т. 5 С. 20.

13. Ее можно встретить, напр. у Каутского, ср. одну из статей, напечатанных в изданной в конце 90-х гг. в Петербурге книге «Очерки и этюды».

14. ME I т. 3 С. 111.

15. ME I т. 3 С. 113 и след.

16. ME ibid.

17. Третий тезис против Фейербаха.

18. Ср. мою вышецит. книгу.

19. ME I т. 1.

20. Он формулирован в «Немецкой идеологии» ME I т. 5.

21 Энгельс. Диалектика природы Москва, 1932, С. 93.

Примечания публикатора

Книга Н. Н. Алексеева «Пути и судьбы марксизма: от Маркса и Энгельса к Ленину и Сталину» была издана в Берлине в 1936 году в «Евразийском книгоиздательстве» на русском языке. Насколько нам известно, до сих пор книга не переиздавалась. Книга представляет большой интерес, так как в ней за 30 лет до Фромма и Альтюссера поднята проблема соотношения раннего и зрелого Маркса и философии Маркса и Энгельса. Вообще евразийский анализ марксизма, предложенный Алексеевым, до сих пор не потерял актуальности и научного значения (так, о различии антропологической философии Маркса и натуралистической философии Энгельса только сейчас стали открыто говорить в марксоведении (см. Т. Рокмор «Маркс после марксизма»)).

При перепечатке мы приблизили текст к нормам современного литературного языка. Считаем своим долгом выразить благодарность Светлане Чараевой (г. Уфа) за помощь при подготовке текста к публикации.

Кто помнит прошлое русского марксизма, для того ясно, что он начал свое первое наступление на народничество с отрицания роли идей в истории и с утверждения приоритета материальных и экономических процессов. При этом тотчас же обнаружилось жизненное и психологическое расхождение между двумя различными типами марксистов: между чистыми академиками, … и между революционерами… — речь идет о критике народничества, прежде всего в работах Г. В. Плеханова и В. И. Ленина и о размежевании в самом марксизме между легальными марксистами (Струве, Туган-Барановский и др.) и социал-демократами (Плеханов, Ленин, Мартов и др.).

…здесь марксизм соединился с лассальянством — Лассаль Фердинанд (1825–1864) — немецкий философ, юрист экономист, деятель социал-демократического движения, основатель Социал-демократической партии Германии. Был сторонником государственного социализма, близким к Марксу, ратовал за всеобщее избирательное право и борьбу за права рабочих парламентскими методами.

…в царствование императора Тиберия … в царствование императора Юстиниана — Тиберий Юлий Цезарь Август (Тиберий Клавдий Нерон), второй римский император из династии Юлиев-Клавдиев, правил с 14 по 37 год н.э. Согласно Евангелиям, именно в его правление проповедовал, был распят и воскрес Иисус Христос.

Юстиниан — имеется в виду Юстиниан Первый или Великий (Флавий Пётр Савватий Юстиниан) (483–565) — один из самых могущественных императоров Восточной Римской империи (Византии), правил с 527 по 565 гг.

…«ens humanissimum» (латинский) — человечнейшее существо.

…наиболее блестящего представителя нашел в Л. Фейербахе — Фейербах фон, Людвиг Андреас (Ludwig Andreas von Feuerbach) (1804–1872) — не-

мецкий философ, создатель антропологического материализма. Начинал как представитель левого крыла школы Гегеля. Прославился критикой христианства. Оказал влияние на К. Маркса и Ф. Энгельса.

…(Бруно Бауер и так наз., «критическая критика»). Еще далее пошел Макс Штирнер… — Бруно Бауэр (Bruno Bauer) (1809–1882) — философ и историк, в юности — представитель школы левых гегельянцев, критик христианства, сторонник политического радикализма, соратник К. Маркса (который вскоре подверг взгляды Бауера критике в работе «Святое семейство»), в старости — политический консерватор, сторонник Бисмарка.

Макс Штирнер (псевдоним от немецкого «Stirn» — лоб, настоящее имя Иоганн Каспар Шмидт — Johann Caspar Schmidt) (1806–1856) — немецкий философ, левый гегельянец, создатель оригинальной версии концепции анархо-индивидуализма, изложенной в его знаменитой книге «Единственный и его собственность» (1844).

…это тот же эгоизм Бентама — см. наш комментарий к статье В. Н. Ильина «Номогенез и мутация» в настоящем издании.

…древнейшего воззрения на первоначальное «естественное» состояние людей — термин «естественное состояние» взят из теории общественного договора (Т. Гоббс), где он означает первобытное догосударственное состояние человеческого общества.

…у нас к нему близок был Н. К. Михайловский — Михайловский Николай Константинович (1842–1904) — русский социолог, литературный критик, публицист, теоретик народничества, отстаивал теорию героя и толпы, оппонент русских марксистов, сторонник концепции особого некапиталистического пути развития России.

…с известной идеей «творческой эволюции» Бергсона — см. наш комментарий к статье В. Н. Ильина «Материализм и материологизм» в настоящем издании.

…с которого начинают Адам Смит и Риккардо — Смит Адам (Adam Smith) (1723–1790) и Давид Рикардо (David Ricardo) (1772–1823) — классики английской политэкономии, оказавшие влияние на К. Маркса.

…известный американский психолог Джемс — Уильям Джемс (Джеймс) (William James) (1842–1910) — американский психолог и философ — основатель прагматизма и функционализма.

…стоит в одной линии с Контом, Спенсером — Огюст (Исидор Мари Огюст Франсуа Ксавье) Конт (Isidore Marie Auguste François Xavier Conte) (1798–1857) — французский философ, основоположник позитивизма как философии и «религии человечества», создатель социологии. Считал, что человечество развивается прогрессивно от религиозной через метафизическую к научной стадии. Герберт Спенсер (Herbert Spencer 1820–1903) — английский

философ-позитивист, отстаивал идею эволюции всей и живой и неживой природы, а также человеческого общества.

…есть нечто от федоровства, которое идею совершенного общества представляло по типу отношений отцовства и сыновства. Только у Федорова… — см. наш комментарий к статье В. Н Ильина «Эйдократическое преображение науки».

Точка зрения Маркса может быть названа умеренным социальным реализмом … — в данном случае термин «реализм» означает учение, согласно которому «универсалия» или сущность человека существует реально, в действительности, а не только в сознании человека.

…отнимает у нее характер «самости», характер монады — монада (от греч. «моно» — один) — термин философии Лейбница, у которого это — замкнутая непроницаемая духовная субстанция.

…говорит один из их представителей, Арнольд Руге — Арнольд Руге (Arnold Ruge) (1802–1880) — немецкий политик, публицист, писатель, философ-младогегельянец, в молодости придерживался радикальных либеральных взглядов, сотрудничал с К. Марксом.

…который питался в марксистском социал-демократическом движении вплоть до Великой Войны — имеется в виду первая мировая война (1914–1918).

Все это есть буквально переложение Спенсера, Геккеля и других, ныне преданных забвению, но тогда столь популярных глашатаев и разносчиков натурализма прошлого века — Геккель — см. наш комментарий к статье В. Н. Ильина «Номогенез и мутация» в настоящем издании.

Верный рыцарь евразийства
(О творческом пути П. Н. Савицкого)

К. Б. Ермишина

Полубезумный светлый взгляд
Таит упорный страстный вызов,
А пальцы нервно теребят
Бородку загнутую книзу

Лукавый византийский рот —
Уста пророчащей Сивиллы —
К Праматери благой зовет,
Назад от мачехи немилой.

Глеб Струве
«Евразийцу». П. Н. С<авицкому>
Прага, 1922 г.

Среди основных лидеров и участников евразийского движения фигура Петра Николаевича Савицкого (1895–1968) занимает, наряду с Н. С. Трубецким и П. П. Сувчинским, центральное место. Центр евразийства — тройка лидеров, которые определили основное направление, идеи, эволюцию движения. Вместе с тремя лидерами, в свое время, мог бы оказаться Г. В. Флоровский, и тогда евразийство обрело бы совершенно иной облик, стиль, язык — однако этого, к сожалению, не произошло. Четверка лидеров (с включением Флоровского) в случае с евразийством была бы идеальным сочетанием. Флоровский мог бы внести в евразийство и закрепить религиозно-философские идеи, которые могли бы спасти движение от политизации. Однако политизация вряд ли была случайностью. Видимо в самой основе, в самых первоначальных идеях и импульсах, как некое зерно, содержалась и политическая интенция, что впрочем, неудивительно: евразийство возникло в эмиграции, после революции — величайшего политического потрясения. В политизации движения исследователи, как правило, упрекают П. П. Сувчинского, что, в общем, справедливо. Н. С. Трубецкой обычно предстает как жертва данного обстоятельства, причем не только в описании исследователей, но и в своих оценках, которые он высказывает в письмах[1]. Это уже не совсем справедливо — Трубецкой принимал самое деятельное участие в закулисной евразийской игре, выражая время от времени недовольство по этому поводу, но не пытаясь кардинально изменить ситуацию. Тема Кламарского раскола и степени участия в нем основных лидеров движения

[1] См. Письма к П. П. Сувчинскому за 1921–1928 гг. в книге: *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. М., 2008; Письма Н. С. Трубецкого к П. Н. Савицкому за 1930–1938 гг. в книге: *Соболев А. В*. О русской философии. СПб., 2008.

активно изучается. В начале изучения евразийства в России именно фигура Н. С. Трубецкого привлекала наибольшее внимание исследователей, в то время как роль Савицкого и работа Пражской евразийской группы стала наиболее изучаемой евразийской темой в последнее десятилетие[1].

На фоне таких колоритных личностей как уже названные лидеры и другие участники, среди которых — Л. П. Карсавин, Г. В. Вернадский и Г. В. Флоровский, Савицкий несколько «теряется». Сама его деятельность предстает в описаниях некоторых исследователей как прикладное, кустарное производство идей, имеющих не самостоятельное значение, а скорее дополняющее их общую сумму, «в дополнение к уже сказанному»[2]. Причем «авторами» такого восприятия его роли выступили сами же евразийцы в лице лидеров — Н. С. Трубецкого и П. П. Сувчинского, которые долгое время относились к нему не слишком серьезно, скорее снисходительно. В какой-то мере повод к такому восприятию себя и своего творческого вклада давал и сам Савицкий, что объясняется особенностями его психологического типа.

Евразийцы жили в разных городах, в данных условиях особый смысл приобретала переписка. Редкие личные встречи скорее подводили итог уже сложившихся в процессе переписки и принятых решений. Если письменная форма общения была единственно доступная, то особое значение приобретал эпистолярный жанр, со всеми мельчайшими подробностями: почерк, стиль, подбор выражений, даже такие, казалось бы, мелочи как тип бумаги и выбор чернил. В этом отношении Савицкий, увы, являет пример полного невнимания к адресату. Трубецкого, с его каллиграфическим почерком, безупречно отточенными фразами, с четко продуманным планом письма, можно считать образцом эпистолярного вида общения. Нередко он сначала писал черновик

[1] Наиболее ценными работами о Савицком и Пражской группе евразийцев, являются: *Степанов Ю. А.* Идеологи евразийства: П. Н. Савицкий // Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов. М., 1992; *Степанов Н. Ю.* Практическая работа Пражской группы евразийской организации как политической партии // Русская, украинская и белорусская эмиграция в Чехословакии между двумя мировыми войнами. Прага, 1995. Т. I; глава: «Идеолог евразийства П. Н. Савицкий» в книге: *Антощенко А. В.* «Евразия» или «Святая Русь»? Петрозаводск, 2003; *Быстрюков В. Ю.* В поисках Евразии. Общественно-политическая и научная деятельность П. Н. Савицкого в годы эмиграции 1920–1938. Самара, 2007; *Байссвенгер Мартин*. Петр Николаевич Савицкий (1895–1968). Библиография опубликованных работ. Прага, 2008; Старый патриотизм «переориентированный на новую Россию»: евразийство П. Н. Савицкого (публикация Ю. Б. Мелих) // Россия XXI. 2010. № 2.

[2] Существует и кардинально противоположное мнение, которое высказывает А. Г. Дугин, называя Савицкого «евразийцем номер один» (см. его статьи «О евразийстве» и «Евразийский триумф» в книге: *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М., 1997). Впрочем, в доказательство своего мнения А. Г. Дугин не приводит никаких аргументов. Такую характеристику можно расценить как преувеличение и даже натяжку.

письма, а потом уже переписывал набело. Ранние письма Савицкого[1] всегда производят впечатление именно черновика, набросанного наспех, с огромным числом помарок и полного самых неожиданных с точки зрения норм русского языка выражений. Он начинал писать письма по первому порыву, в пылу внезапно нашедшего вдохновения, иногда сидя в поезде и не имея под рукой ничего кроме карандаша и записной книжки, а после написания такого «письма» не утруждался его переписывать. Зачастую его обращения к адресату носят несколько навязчивый характер — «милый», «дорогой», обращается он к тонкому и щепетильному эстету П. П. Сувчинскому, который буквально вздрагивал от такой фамильярности. Зачастую в своих письмах Савицкий употребляет слова, им самим сконструированные, вставляет восклицательные знаки во всех мыслимых и немыслимых случаях. В тот момент, когда евразийцы стали частично шифровать письма (с конца 1924 г.), он с энтузиазмом включается в эту новую игру, так что письма его приобретают невразумительный характер школьных записок, написанных учеником втайне от учителя и полных несуразностей. Вдобавок ко всему прочему, в этих письмах, в резком контрасте с невразумительностью, то и дело начинают все чаще звучать нотки пафоса и требовательности. Если до 1924 г. он робко просил П. П. Сувчинского выполнить некоторые свои просьбы, то в 1925 г. он требует, причем ко всем своим многочисленным требованиям (выслать копии статей, поговорить с тем или иным лицом, приобрести и выслать некоторые книги, ответить на вопросы и т.д.) добавляет непременно «немедленно» или «как можно скорее».

Такое состояние Савицкого Н. С. Трубецкой определял как «пафос активизма»[2]. Лидеры евразийства относились к этому пафосу с подозрительностью и раздражением, не утруждая себя выяснением вопроса о подлинных причинах его. В приложении к статье помещено письмо Н. С. Трубецкого, из которого можно узнать об отношении к Савицкому лидеров евразийства в середине 20-х годов. Трубецкой пытался выступить арбитром между ним и Сувчинским, разъясняя последнему «причины» странностей П. Н. Савицкого. Но основная причина этого явления была довольно проста: Савицкий был поэтом. Самое страшное заключалось в том, что он был довольно плохим поэтом, творчество коего прекрасно характеризует А. С. Пушкин в «Евгении Онегине» на примере Ленского. Безусловно, со временем Савицкий совершенствовался, но это происходило постепенно, по мере его взросления. Для каждого человека свой срок для зрелости: кто-то, подобно Трубецкому, уже в 20 лет вполне сложившаяся личность, даже успевшая кое в чем и разочаро-

[1] Речь идет о письмах П. Н. Савицкого к П. П. Сувчинскому, написанных в период с 1921 по 1930 г., которые готовятся мной к изданию.

[2] См. письмо Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому от 31.12.1925 г. в издании: *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому. С. 160–167.

ваться, а для кого-то, как для Савицкого, взросление начинается после тридцати. В 20-е годы все евразийцы были довольно молоды, но именно Савицкий отличался особенной «юностью» гимназического типа, которое воспринималась зрелыми и в чем-то даже перезревшими лидерами весьма неоднозначно. Сувчинский явно перезрел в эстетизме, а Трубецкой — в научной щепетильности.

Замечательно то обстоятельство, что «взросление», «становление» Савицкого (как это не парадоксально в отношении такого значимого деятеля эмиграции) действительно имело свои яркие признаки. Стихи позднего Савицкого, написанные в период лагерного заключения, представляют уже некоторую литературную ценность. Впрочем, назвать его стихи поэзией все-таки сложно. Это воплощенные в словесной форме сильные душевные переживания, лишенные зачастую тонкой, лирической, изящной формы. Сравнение позднего его поэтического творчества со стихами В. Соловьева здесь допустимо: Соловьев не мнил себя поэтом, но живость ума и мастерство владения словом имели результатом стихи, которые и до сих пор не оставят равнодушным читателя. То же и со стихами Савицкого: пройдя опыт лагерных испытаний, смертельной болезни, от которой он чудом вылечился в лагере, многих бед и лишений, он стал неплохим сочинителем довольно интересных стихов, в которых определенно звучат ноты подлинности — чувств неподдельных и ярких. Характерны и его поздние письма к П. П. Сувчинскому (переписка возобновилась в 1957 г.), написанные четким, прекрасным почерком, на хорошей бумаге, лишенные фамильярности и стилистических «перегибов».

Впрочем, были и явные выгоды в «юности» Савицкого: созрев несколько позже других лидеров, он и плод свой принес позже, причем остался верным евразийству до конца, в отличие от Сувчинского и Трубецкого, разочаровавшихся в движении после Кламарского раскола 1929 г. Именно после Кламарского раскола Савицкий становится единственным лидером евразийского движения, принимая бразды правления в организации, потерпевшей не просто кризис внутренний, но и дезавуированной, скомпрометированной в глазах русской общественности в эмиграции. Евразийство, запятнавшее себя в связях с Трестом, а потом и просоветской ориентацией в Парижской группе, которую возглавлял Сувчинский, стало явно маргинальным явлением, которое не воспринималось более в ареоле новизны, ярких открытий, религиозного и нравственного влияния. Стать во главе такого потерпевшего кризис движения мог человек не просто фанатически преданный своим идеалам, но и достаточно мужественный, не боящийся общественного мнения, которое для иных — чуть ли не самая страшная и влиятельная сила в мире. Савицкий по-прежнему верил в незыблемость евразийских идеалов, в то, что настанет момент, когда евразийство явится значимой, преображающей в мире.

В чем же состоял основной вклад Савицкого в евразийство? Сейчас мы не будем анализировать идейный состав всех его статей, поскольку это тема отдельной, большой работы. Цель настоящей работы — понять основной стержень, главную его идею, на которой основывается все его мировоззрение, вся его творческая евразийская работа. Нужно остановить внимание на некоторых внешних фактах, а именно — в первом евразийском сборнике помещено три статьи Савицкого[1], во втором — две[2], в третьем — одна[3]. В «Евразийских временниках», соответственно: в первом — две[4], во втором — две[5], в третьем — одна[6]. Если первый сборник («Исход к Востоку») получил название практически аналогичное статье Савицкого («Поворот к Востоку»), второй — был открыт его статьей, причем из его писем к Сувчинскому того времени ясно, что иной последовательности и не предполагалось. К третьему сборнику он уже сам просил позволить ему написать вводную статью, которая бы подводила итог всему сказанному. С этой целью он специально просил прислать ему копии всех написанных статей, а свое введение, позже оценивал как малоудачное. В первом «Временнике» первенство статьи Савицкого имело характер устоявшейся традиции, во втором «Временнике» он сам уже с неуверенностью предлагал свое введение, не настаивая вообще на его помещении. Статья «Хозяин и хозяйство», которая написана была им с огромными усилиями (о таких усилиях обычно говорят «вымучил через силу»), позже Трубецким оценивалась как кризис жанра, о чем он писал: «гипертрофия патетического активизма несомненно ослабляет и чисто идеологическую и писательскую работоспособность ПНС: он сам признает, что та единственная статья, которую он написал в этот период своей жизни («Хозяин и хозяйство»), самая неудачная из всех его статей (неудачность происходит, по-моему, от того, что она сентиментальна, а это стоит в связи с его состоянием в этот период: весь его пафос был направлен на суетливое метание патетического активизма, а на статью подлинного пафоса не хватило, и пришлось за-

---

[1] *Савицкий П. Н.* Поворот к Востоку; *он же.* Миграция культуры; *он же.* Континент-Океан (Россия и мировой рынок) // Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921.

[2] *Савицкий П. Н.* Два мира; *он же.* Степь и оседлость // На путях. Утверждение евразийцев. Берлин, 1922.

[3] *Савицкий П. Н.* Россия и Латинство // Россия и латинство. Берлин, 1923.

[4] *Савицкий П. Н.* Подданство идеи; *он же.* Производительные силы России // Евразийский Временник. Берлин, 1923.

[5] *Савицкий П. Н.* Евразийство; *он же.* Хозяин и хозяйство // Евразийский Временник. Берлин, 1925.

[6] *Савицкий П. Н.* К вопросу о государственном и частном начале хозяйства // Евразийский Временник, Париж, 1927.

менить его ложным пафосом, — т<о> е<сть> сентиментальностью)»[1]. Создается впечатление, что выступив в начале как лидер, несомненный автор евразийства, Савицкий постепенно терял творческую способность к восполнению и развитию идей, а это происходило параллельно двум событиям — увлечением проектами, связанными с организацией Трест, и ухудшениями отношений с остальными лидерами. С другими ведущими евразийцами-лидерами происходили подобные же превращения, но именно у Савицкого данная тенденция выражена более всего. Организацию Трест он воспринял с огромным энтузиазмом, более всех евразийцев — горячо и с полной серьезностью. Он то и дело высказывал намерение воспользоваться услугами Треста для поездки в Россию, чтобы там проповедовать евразийство, и, в конце концов, не известив других лидеров, предпринял одну нелегальную поездку в феврале 1927 г.

Однако мыслить вклад Савицкого как эпигонство или комментарии было бы совершенно ошибочно. Чтобы убедиться в этом, достаточно перечислить его основные идеи, составившие золотой фонд евразийства. В «Исходе к Востоку» он утверждает, явно ссылаясь на славянофильскую традицию, идею пульсации или ритмов культур — зарождение, развитие, умирание. В России он выделяет две культурных традиции — одна идет от древних религиозных самобытных источников (знаковые фигуры-представители: Н. В. Гоголь, В. С. Соловьев, славянофилы), другая — рождается из чувства неполноценности и критического отрицания под влиянием Европы (Д. И. Писарев, Н. К. Михайловский, большевики). Революция сорвала маску европейскости с России и обнажила ее исконный лик, который Савицкий называет Евразией. Это важнейшее понятие, предложенное Савицким, дало имя движению. Трубецкой значительно позже сетовал на это название в письме к Савицкому от 19.12.1931 г.: «Я начал с «Европы и человечества», где о России почти ничего не говорилось и на переднем плане была судьба всего человечества. На это Вы ответили «Европой и Евразией»[2], где Вы старались отвратить внимание от человечества и направить его на свои русские домашние дела. Я согласился временно ограничиться временно Россией. Теперь я признаю, что это была ошибка <…>. Да и кличка уже была создана, а с нею и географическое самоограничение»[3]. Трубецкой, скорее всего, преувеличивает свою готовность в 1921 г. к разговору «о всем человечестве», его творчество и письма двадцатых годов свидетельствуют скорее об установке на изоляционизм во всех сферах — от религиозной до идеологической. В одном Трубецкой несомнен-

[1] Письмо Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому от 14.10.1925 г. // Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому. С. 137–138.

[2] *Савицкий П. Н.* Европа и Евразия. (По поводу брошюры кн. Н. С. Трубецкого «Европа и Человечество») // Русская мысль. 1921. № 1/2.

[3] *Соболев А. В*. О русской философии. СПб., 2008. С. 348.

но прав: именно Савицкий определил основное направление мысли и деятельности движения, предложив емкий и многозначный термин. Сущность России — Евразия, которая, являясь особым, самодовлеющим миром-в-себе, вытесняет упадочную европейскую культуру-маску, скрывшую на время подлинный лик Руси. Савицкий в этот период был полон поэтических прозрений, близких по тональности к традиции русского космизма (В. И. Вернадский, К. Э. Циолоковский), основным признаком которого можно считать сплав романтической поэзии и технической мысли, направленной в будущее. Эта мысль постоянно скользит на грани науки и фантастики. Такой порыв в самом начале был свойственен, пожалуй, всем евразийцам. У Н. С. Трубецкого он выражался скорее в религиозной плоскости — вниманием к старообрядчеству, в котором он, главным образом, усматривал силу, способную к творческому воплощению догмата в быт, организующую жизнь по канону и традиции, и в этом смысле несущую теургическую интенцию. Сувчинский ожидал творческого взрыва как отголоска волны взрыва революционного, который проявит себя в искусстве. Симптоматично, что в Парижской евразийской группе, которую возглавлял Сувчинский, увлекались философией Н. Ф. Федорова. Евразийство, если его рассматривать с этой точки зрения, можно назвать русским неоромантизмом, причем его интенция была в чем-то существенно созвучна безудержному энтузиазму «социалистических строек» и планов преобразования природы, туманивших горячие головы советских руководителей. С постепенным оскудением романтического порыва он оседал и кристаллизовался в конкретные формы — у Сувчинского в марксистских и сменовеховских уклонах, у Трубецкого — в прямом разочаровании всем делом, и, пожалуй, только Савицкий, у которого романтизм охладел до степени увлечения географией, экономикой и историей кочевого мира, все же сумел сохранить до конца свою веру в Россию-Евразию и ее творческий потенциал.

В первом сборнике «Исход к Востоку» он высказал другие основополагающие идеи-интуиции, которые легли в основу евразийского мировоззрения: идею об оскудении творческого и культурного потенциала западного мира и переходе культурного центра на Восток (идея востокоцентризма), и мысли, которые легли в основу дальнейшего развития экономических и геополитических идей — об особом географическом положении России и связанном с этим обстоятельством особенностей ее существования и развития. Мысли, высказанные в статье «Континент-Океан», в дальнейшем будут Савицким пересматриваться, видоизменяться, дополняться, но основная интенция в развитии этой идеи останется неизменной — Россия как особый самодовлеющий мир и ее особенности.

Все остальные идеи Савицкого (идея и сам термин «месторазвитие», необходимость изучения кочевого мира для понимания России, идеократия,

геополитика и др.), по моему мнению, являются скорее дополнением и развитием уже высказанного в самых первых сборниках. Они исходят из одного центрального его видения-интуиции — Евразия как духовная и материальная сущность России. Трудно порой различить, о какой Евразии говорит Савицкий — о реальной или поэтически воображаемой. Необходимо отметить важную особенность восприятия Савицким Евразии как сплава восточных (азиатских) и европейских начал и его отличие от восприятия того же предмета у Трубецкого. Здесь пролегает межа, навсегда разделившая евразийцев и Г. В. Флоровского, который отошел от движения, хотя первоначально был одним из его лидеров. Если для Г. В. Флоровского Восток всегда ассоциировался с христианством (как его колыбель и основной ареал распространения подвижничества и святости), то для Трубецкого это был Восток как противоположность Западу по преимуществу, скорее как возможность будущих свершений, а не кладезь уже бывшей и навсегда освященной традиции. Для Флоровского противоположность Востока и Запада имела характер не столько историко-культурный, сколько духовный. Восток и Запад питаются разными религиозными истоками, но могут иметь единую историческую судьбу. Россия в его понимании является Востоком постольку, поскольку она сохраняет преемство христианского Востока, но положение об «азиатскости» России для Флоровского было вполне чуждо. Для Савицкого Евразия — это не просто «срединный мир» между Европой и Азией, не просто нечто противостоящее Европе (что было характерно для Трубецкого) но особая самостоятельная сущность, которая может быть определена и вовсе без апелляции к Европе, т.е. не «от противного», но положительным путем объективного описания.

Читая рассуждения Савицкого, постоянно сталкиваешься с ощущением того, что Евразия для него является не реальным пространством России-СССР, но некой универсальной духовной субстанцией, Градом-Китежем, затерянным в веках и всегда пребывающим скрыто в настоящем. Евразия совмещала в его сознании различные временные пласты, для Савицкого одновременно существовало и ее прошлое и будущее, настоящее же терялось в некой неопределенности. Евразия в настоящем существовала скорее как проект, как скрытая сущность, как заданность. У Трубецкого, например, такого смешения не происходило — он всегда четко различал реальное от желаемого или воображаемого и, например, к идеям, высказанным в своей книге «Наследие Чингисхана», относился с самого начала весьма критически, предполагая, что она будет распространена в СССР в пропагандистских целях и в этом смысле не представляет собой научной работы, скорее является популярно-идеологической. Трубецкой опирался на мысли Савицкого о позитивной роли татаро-монгольского ига, но не придавал им значения научных истин. Для него утверждения его самой знаменитой евразийской работы были

не более чем удачное оформление не слишком серьезных предположений. Гениальность Трубецкого, впрочем, сказалась здесь в том, что предположения, высказанные им в ясной и четкой форме (практически — формуле) могли стать фундаментом целого направления исторической мысли. То, что для Трубецкого было всего лишь более или менее удачными и интересными, но мало доказуемыми предположениями, для Савицкого всегда становилось истиной в последней инстанции. Даже попав в советские лагеря, он продолжал вдохновенно грезить о Евразии, восхищаясь, например, прекрасными людьми, которых он встретил в местах заключения, но не дав себе труда серьезно задуматься, по какой причине лагеря переполнены столь замечательными людьми, в существовании которых он усматривал будущие перспективы развития России.

На примере Савицкого, можно увидеть, что евразийство как действующая политическая программа возможна только как неоромантическое направление с утопическими интенциями. Если это так, то имеет ли практическую значимость евразийская программа и какова цена прогнозам и его идеям? Ответить на эти сложнейшие вопросы нелегко, попробую дать только краткий набросок возможного ответа. Оценка евразийства может быть сделана на фоне оценок движений русского космизма, связанного с именами В. И. Вернадского и К. Э. Циолковского. Недаром исследователь Ю. А. Степанов в уже указанной работе подчеркнул связь идей Савицкого о месторазвитии и ноосфере В. И. Вернадского. Евразийство, как и русский космизм, принадлежит к мировоззренческим системам будущего, того будущего, которое стремительно на наших глазах становится настоящим. Речь идет о системных изменениях на планете в связи с тотальным развитием цивилизации и ее переходе из технической фазы существования в супратехническую, что чревато опасностью гибели для всего живого на земле. Русский космизм и евразийство — мировоззрения катастрофические, поэтому они могут оказаться весьма созвучны возможному грядущему кризису цивилизации. Если цивилизация на земле будет развиваться без изменений темпами, какие мы наблюдаем сегодня, человечество, как предупреждают ведущие ученые-экологи, постигнет экологическая катастрофа к 2050 г[1]. Именно в связи с этим обстоятельством яркую актуальность приобретают тезисы евразийцев об отказе от западноцентрической установки (техногенной и

[1] Весьма выразительно пишет об этом же Л. Н. Гумилев: «…На уровне этноса в целом, существование этноса невозможно. И поэтому современная промышленная цивилизация обречена. Она не исчезает лишь благодаря беспрецедентным темпам ограбления накопленных биосферой миллиардами лет природных ресурсов и осквернения неповторимых ландшафтов. Ее ждет судьба Мохеджо-Даро и Вавилона. Только экологическая катастрофа произойдет в более крупных масштабах» (*Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации. М., 1993. С. 168).

агрессивной по сути) и переключении внимания на Восток, у которого иные ценностные установки (традиционность, созерцательность, религиозность). В связи с этим необходимо отметить важную особенность евразийского мировоззрения вообще, которому до конца был предан П. Н. Савицкий — евразийство ярко, плодотворно и жизненно может существовать только в двух ипостасях: катастрофическое мировоззрение либо историософская (историческая) система. Евразийство как политическая программа не было реализовано, и вряд ли (увы!) будет осуществлено и в будущем. Евразийство первого периода (до 1924 г.) имело тональность всецело катастрофическую, которая далее перешла в интереснейшие историософские и исторические исследования. Как только евразийство попыталось выйти из этих рамок, оно потерпело неудачу. Кажется, ограниченность евразийства этими двумя ипостасями не сразу, или даже вообще, не были осознаны и осмыслены лидерами движения. Трубецкой в 1926 г. писал П. П. Сувчинскому о завершении, завершенности историософского периода евразийства («В этой области можно (и должно) только детализировать, но ничего существенно нового создать нельзя»[1]), и призывал перейти к осмыслению в евразийском духе иных областей — юриспруденции и экономики. Ничего существенного из этих призывов не вышло, хотя попытки были, о чем свидетельствуют статьи «Временника» позднего периода. Из трех основоположников остаться во власти историософских интересов и катастрофического мироощущения смог только Савицкий. О том, что он внимательнейшим образом на протяжении всей жизни занимался историей Евразии, русского средневековья, тюркских и кочевых народов, свидетельствуют его работы и письма 1957–1958 гг. к Л. Н. Гумилеву и Г. В. Вернадскому[2].

В чем же состояла творческая эволюция Савицкого, который дал само имя движению, определил основное русло течения евразийства? Читая статьи разных периодов, создается впечатление, что он пришел в евразийство уже сложившимся, талантливым мыслителем, но как личность он еще не созрел. Первые его статьи яркие и талантливые, но в дальнейшем свое творчество он вынужден был соотносить с мнением других евразийцев, которые некоторым образом подавляли его, что отразилось на статьях периода 1924–1929 гг. В это время Савицкий рос как личность, влившись в тесный и очень сложный по составу коллектив, вынужден был страдать и претерпевать порой многие унижения (о чем свидетельствуют письма Трубецкого этого периода), что отразилось на качестве его статей и, если можно так выразиться, на производительности его идейного труда. В идеале евразийство должно было стать лич-

[1] Письмо Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому от 28.04.1926 г. // Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому. С. 198.

[2] См. отдельные письма и отрывки из них указанным лицам в книге: *Гумилев Л. Н.* Ритмы Евразии. С. 201–237.

ностным мировоззрением, чем оно могло быть спасено он многих бед, обрести подлинные, глубинные религиозные измерения, что постоянно декларировалось, но фактически не подтверждалось. Апелляция к религии в евразийстве не даром носило довольно расплывчатый характер, поскольку христианство — религия личности, провозглашающая обращенность Бога — Верховной Личности — к человеку как к Своему Образу, который призван дорасти до личного, ипостасного образа бытия[1]. Однако в связи с тем, что лидеров в евразийстве было трое, ими были предприняты большие усилия для сохранения своей триединой команды. В связи с этим Трубецким разрабатывалась концепция «хоровой триединой личности», которая в принципе являлась довольно уродливой конструкцией: сам Трубецкой был личностью настолько яркой, что его попытки каким-либо образом слиться или объединиться с личностями Савицкого и Сувчинского заранее были обречены на неудачу. Становлению творческой самобытной личности (и, соответственно, евразийскому мировоззрению) Савицкого определенным образом помешал один досадный факт: в 1925 г. к евразийству примкнул Л. П. Карсавин, и внес в него определенную сумму идей (впрочем, не слишком богатую). Влияние персонализма Карсавина очевидно на программном евразийском документе «Евразийство (опыт систематического изложения)» 1926 г., где мы находим довольно много туманных определений типа: «Личность — единство множества и множество единства. Она — всеединство, внутри которого нет места внешним механическим и причинным связям <…> симфоническая личность отличается от индивидуальной тем, что ее множество не есть множество стремлений, состояний, и т.д., но множество самих индивидуальных личностей»[2]. Понятие «симфонической личности» евразийцы пытались противопоставить марксистским понятиям «сословие» «класс» и «массы», предполагая, что тем наносят удар по материализму. Соборная, симфоническая, хоровая личность — эти понятия провозглашаются краеугольными, вне просопологии (учение о личности) утверждается невозможность адекватного понимания евразийской идеологии. На примере творчества Савицкого нетрудно проследить, насколько плачевными были эти попытки игры понятиями. Он сильно страдал и находился в весьма угнетенном состоянии вследствие того, что вынужден был согласовывать свои идеи не с самим собой, но с целым «хоровой» евразийской «личности». Соблазн растворения своей личности и своего творчества в некой над-личностной структуре в то время проходила Россия, впрочем не отставал и Запад, о чем свидетельствует такое явление, например, как фашизм. Главное завоевание христианства — личность как Образ Божий, отвергалось, поскольку очень тяжелым оказался путь несения этого креста ответственности и свободы. Личность в XX веке стала

[1] См.: *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. М., 2000.
[2] *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М., 1997. С. 21.

слишком незащищенной, утратив связь с традиционным обществом и религиозными институтами, она пыталась спрятаться за любыми декорациями, раствориться и приобщиться безличной силе…

Савицкий пытался и в середине 20-х годов противостоять давлению «триединой симфонической личности». Надрывно звучат его настойчивые обертоны в статье «Хозяин и хозяйство»: «хозяинодержавие утверждает личность. Хозяинодержавие есть видение хозяина-личности конкретно-определенной» (статья 1925 г.)[1]. В каком противоречии это находится с идеями анти-персоналистической его же ранней работы «Подданство идеи» (статья 1923 г.), в которой настойчиво звучит мотив «прежде чем говорить о личности, нужно говорить об идее»[2]. Такие разные установки у одного автора говорят о метании Савицкого: с одной стороны, ему казалось, что евразийство может существовать только как сила общественная, коллективная, с другой — происходил стихийный рост его самого как личности, появлялось понимание, что евразийство — не коммунальная квартира, а он, Савицкий, не может раствориться в Сувчинском или Трубецком. Хотя попытки «растворения» он предпринимал неоднократно, о чем свидетельствуют его письма к Сувчинскому до 1925 г., в которых то и дело звучит мотив: «С какой удивительной силой полемика «Возрождения» подчеркивает и выявляет наше единство — единство, при котором прямо-таки неизвестно, где кончаетесь Вы и начинаюсь я или Ник<олай> Сергеевич» (письмо к П. П. Сувчинскому от 14/27.X.1925 г.). С этой точки зрения, евразийство — уникально и не имеет аналогов, поскольку подлинное творчество всегда индивидуально, а коллективное творчество возможно в ином жанре — вспомним, например, К. Пруткова или И. Ильфа и Е. Петрова. Но евразийцы не писали шаржи или пародии, они были более чем серьезны, и несоответствие их установки на «соборное триединство» и подлинного творчества с его непреложными законами свободы и индивидуальности вызывало трагические срывы и конфликты. Могу предположить, что неудача евразийства вызвана не столько политическими увлечениями, сколько как раз не до конца продуманной проблемой творчества и индивидуальности, т.е. проблемой персонализма. Евразийцы не должны были «мешать» друг другу, а выбранный ими способ существования («триединая хоровая личность») вовсе не был обязателен, даже если они хотели сохранить единство движения.

Эволюция творческих взглядов Савицкого как раз является путем постепенной эмансипации от других лидеров, обретения своего лица, стиля мышления и уверенности в своих силах. Евразийство 30-х годов, которое возглавил Савицкий, имело яркий персоналистический облик, о чем он писал в статье 1933 г. «Евразийство как исторический замысел»: «Идея и понятие

[1] Там же. С. 242.
[2] Там же. С. 127.

личности занимают центральное место в мировоззрении евразийцев. Они вносят его также и в проблемы философии истории»[1]. Россию-Евразию в указанной статье он называет «собором народов». Через изучение истории кочевого мира он расширил исторические рамки существования России-Евразии и пришел к зрелой идее геополитического анализа современной ему культурно-исторической и политической реальности. Используя (очень редко) термин «симфоническая личность» в поздних статьях, он никогда не придавал ему центральное значение, подчеркивая полицентричность симфонической личности (например, как совокупной культуры многих народов Евразии), в которой каждый элемент имеет свою особенность и значимость. К 30-м годам у Савицкого наконец созрела до конца его главная идея России-Евразии. Он прошел искус соблазном анти-персонализма и внес персоналистическую идею в евразийское мировоззрение, что знаменует важнейшие этапы его творческой эволюции. Савицкий — мост к Л. Гумилеву, через которого евразийство становится значимой исторической, геополитической и идейной силой в современном мире. Евразийство, за которое боролся Савицкий, не сдано в архив, но по-прежнему является актуальным мировоззрением.

[1] Там же. С. 99.

Приложение
Письмо Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому[1]

Дорогой Петр Петрович!

<начало мая 1926 г.>[2]

Получил Ваше письмо (без даты) с жалобами на П. Н. С<авицкого>* (по поводу брошюры Крол<инского> [А. А. Зайцева][3]). Что разные решения зацепляются в П. <Савицком>, что в эту сторону приходится глядеть с опаской, что приходится все время принимать какие-то меры предосторожности, подготавливать, обхаживать, — все это, конечно, я прекрасно знаю, и вероятно больше чем кто-либо из нас от этого страдаю. Но, практически, — какой же из этого выход? Расстаться с ПНС мы не можем. А, следовательно, мы должны брать его таким, каков он есть и учитывать его личные свойства. Раздражаться ни к чему: это не облегчает, а только затрудняет дело. Я убедился, что спокойным, деловым разговором с ПНС можно достигнуть очень многого, м<ожет> б<ыть> даже всего. Уверяю Вас, что если бы я не вел с ним постоянно таких разговоров, то зацепок и шероховатостей было бы еще в 100 раз больше. Мне уже очень многое удалось предотвратить. О брошюре Крол<инского> я узнал впервые из Вашего письма. Если бы я знал об этом раньше, то, вероятно, предотвратил бы этот инцидент. Вы объясняете поступки ПНС манией величия. Изучив его, я пришел к заключению, что это неверно. Если можно говорить о какой-нибудь «мании», то не о мании величия, а о мании преследования. Психоаналитически это объясняется его т<ак> ск<азать> социально-психологической изолированностью среди нас, тем, что он чувствует себя человеком другого круга и не может приспособиться к общему тону (не в смысле идеологическом, а просто бытовом). Он говорит другим языком. Не ценит острот, «лишен чувства юмора», как говорит Катц [П. Н. Малевский-Малевич][4], шокируется похабными анекдотами Шайкинда [П. С. Арапов][5], гвардейским лоском Катца и Шайкинда, Вашим эстетическим снобизмом и т.д. Чувствует, что мы воспринимаем некоторые его стороны комически, особенно его пафос. Все это создает подпочву. На эту подпочву легли факты, сами по себе м<ожет> б<ыть> и незначительные, но в сочетании с подпочвой приобретающие значительность (субъективную). У него создается впечатление, изолированности, одиночества и того, что «все против него». Отсюда — подозрительность, повышенная восприимчивость и обидчивость. А в результате — судороги, мешающие работе. Он — несомненно неврастеник. Образ жизни его еще усугубляет все это. Когда я у него бываю, я всегда прихожу в ужас от того, как он нездорово живет: ест и спит каждый день в разное время. Ночью проснется, оденется и садится заниматься. При этом никакой личной жизни. Все это расшатывает здоровье, нервы.

Сама нефть [евразийство] при этих условиях становиться манией. Я сказал, что той мании величия, которую Вы в нем подозреваете, у него нет. По отношению к себе лично он имеет только манию преследования. Но зато по отношению к нефти у него есть действительно что-то вроде мании величия: ему представляется, что все о нефти только и говорят и думают. Словом ПНС — сложный неврастенический комплекс. Мы все, так или иначе, неврастеники, один больше, другой меньше, каждый в своем роде. Это нисколько не мешает работать. Все дело в том, чтобы найти правильный тон, правильный подход. С ПНС самое главное — чтобы он почувствовал, что к нему относятся с полной искренностью, с дружбой и доброжелательностью, что к его работе и мыслям относятся не только со вниманием, но и с интересом, и что интересуются его мнением о работе и мыслях других (при том интересуются не только «по долгу службы», а по существу). Этого достаточно, чтобы разрушить подпочву психологического ощущения изолированности и связанную с ним недоверчивость и обидчивость. Когда это достигнуто, ему можно говорить все, что угодно. Уверяю Вас, что иногда говорил ему вещи настолько обидные и неприятные, что другой рассердился бы и прекратил бы разговаривать. Как это ни странно, ПНС чрезвычайно покладист и мало обидчив: все зависит только от того, как к нему подойти. Говоря о воссоздании психологического единства тройки[6], я этим именно и хочу сказать, что Вы должны найти этот правильный подход к ПНС. Это трудно, но не невозможно. Раздражение естественно, — я тоже постоянно его испытываю, — но я научился его преодолевать. Все равно ничего не поделаешь, другого пути нет. При этом я убедился, что если Вам удастся найти правильный подход к ПНС, и он почувствует в Вас ту же искреннюю доброжелательность и внимательность к себе, которую чувствует во мне, — то у него исчезнет чувство изолированности и сразу изменится вся нервность и судорожность его поведения, так мешающая совместной работе. Я считаю это главной задачей Вашего предстоящего личного свидания с ним, и для облегчения этой задачи путем «обстановки» предлагаю устроить это свидание именно у меня (это и в финансовом отношении всего удобнее). Я знаю, что Вы не любите возиться с такими «психологизмами», и отсюда вижу, как Вы морщитесь, читая это письмо, но поймите, что другого выхода нет. Ведь так дело оставлять нельзя. А если не сделать предлагаемого мною усилия, то остается только вообще порвать с ПНС. Не думаю, чтобы это было желательно и даже вообще возможно. Вы упрекаете меня за то, что я непрестанно стою на защите ПНС. Это — естественный результат того обстоятельства, что я единственный член СЕ[7], в котором ПНС чувствует искренне дружеское к себе отношение: поэтому он судорожно держится за меня, а я не могу и не хочу его отталкивать. Дайте ему почувствовать, что и Вы относитесь к нему так же как я, разрушьте его «манию преследования», — и «стоять на его защите» уже больше не

придется, ибо он сам перестанет находиться вечно в (м<ожет> б<ыть> воображаемом) состоянии обороны, перестанет во всем заподазривать подвохи и будет со всем соглашаться, словом — станет шелковый (уверяю Вас!). Фактопоклонничество, исхождение из реальных фактов, должно быть принципом не только политики, но и личных отношений. Надо исходить из фактических свойств человека и находить способы таких подходов, при которых данные фактические свойства человека не мешали бы совместной работе. ПНС — неврастеник, это несомненно. Но неврастения его при известных условиях не мешает работе. Надо эти условия создать, вот и все. Я очень надеюсь, что при личной встрече Вы сумеете это сделать. В этой области никаких советов давать нельзя. Ибо каждый сам должен найти свой подход к данному человеку. Мне кажется только, что к ПНС надо подходить с той стороны, которая нас с ним больше всего связывает, именно со стороны идеологической. С ним надо побольше говорить (а м<ожет> б<ыть> и переписываться) на идеологические темы. Наши курултаи в этом отношении неудовлетворительны, ибо посвящены главным образом организационным вопросам и перемежаются «гилем», при котором ПНС остро чувствует свою изолированность. Такие эпизоды как наше совместное посещение бара во время первого (венского) курултая в этом отношении, пожалуй, прямо вредны (хотя для установления психологического контакта с Катцем это тогда было необходимо).

Вы пишете: «согласитесь, что Ваша опасливость симптоматична». К сожалению, не только соглашаюсь, но страдаю от этой симптоматичности. Однако устранить эти симптомы можно только вышеуказанным путем. В своем письме Вы жалуетесь, но не указываете никаких практических выходов из положения (под практическим выходом разумею решение, исходящее из фактов в вышеуказанном смысле). Если у Вас есть конкретное предложение, не совпадающее с моим, — напишите: давайте обсудим. Если же другого предложения и Вы не находите, то остается только подождать до личной встречи, а пока всячески подавлять в себе чувство раздражения, которое вполне естественно (J'en sais quelque chose![8]), но вредно, ибо углубляет психологизмы и затрудняет подход к решению вопроса.

Примечания

[1] Письмо публикуется впервые по копии, которая хранится в Доме русского зарубежья имени Александра Солженицына (Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 2–3, об.). Публикуемый текст интересен тем, что в нем Трубецкой дает яркую характеристику жизни, быта и душевного склада П. Н. Савицкого. Текст письма публикуется в соответствии с современной орфографией и пунктуацией. Сокращенные слова раскрыты в угловых скоб-

[*] Здесь и далее ПНС — П. Н. Савицкий. — *Примеч. публикатора.*

ках. С начала 1925 г. евразийцы в переписке использовали шифр, что было связано с конспиративной деятельностью. При первом упоминании зашифрованных фамилий в квадратных скобках помещена расшифровка. Авторские подчеркивания в письме оставлены без изменений.

[2] Письмо не датировано, поскольку Трубецкой не был уверен в том, что будет его отсылать. В письме от 4 мая 1926 г. он писал: «В ответ на ваше письмо (без даты) с жалобами на ПНС и на то, что я «непрестанно стою на его защите», я написал Вам письмо, в котором подробно излагал свой взгляд на этот предмет и давал психоаналитический анализ поведения ПНС (не в вопросе о брошюре Кролинского [Зайцева А. А.], а вообще) и обоснование моей позиции. Письмо вышло длинное, 6 страниц (коротких писем я, как Вам известно, писать не умею). Перечитав его, я усумнился, стоит ли его посылать. Мне кажется, что такие «психоаналитические» письма (особенно длинные) Вас раздражают и поэтому достигают как раз обратного действия. Поэтому письмо это я пока задержу; имейте только в виду, что оно существует: если оно Вас интересует и если Вы можете прочесть его без раздражения, то по Вашему требованию я его Вам пошлю…» (*Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому: 1921–1928. М., 2008. С. 208). На основе вышеприведенной цитаты публикуемое письмо можно датировать началом мая 1926 г. (до 4 мая).

[3] А. А. Зайцев был одним из активных участников евразийского движения в период, когда было написано письмо. Трубецкой упоминает брошюру Зайцева «Комплектование Красной армии», вышедшую без указания имени автора в Евразийском книгоиздательстве (Берлин, 1926). В начале 1927 г. из-за конфликта с лидерами евразийства Н. С. Трубецким, П. Н. Сувчинским и П. П. Савицким Зайцев был исключен из евразийского движения.

[4] *Малевский-Малевич* Петр Николаевич (1891–1974) — полковник лейб-гвардии Преображенского полка, один из ведущих евразийских деятелей, которого привел к евразийцам П. С. Арапов. Он осуществлял финансовые операции, являясь казначеем движения. Жил в Англии, занимаясь хозяйственными делами в имении своего родственника. Затем переехал в США и купил ферму под Нью-Йорком. Секретарь Американского Общества помощи русским беженцам.

[5] *Арапов* Петр Семенович (1897–1937) — двоюродный племянник П. Н. Врангеля, участник Гражданской войны. В 1922 г. сблизился с П. П. Сувчинским и состоял в евразийской организации вплоть до ее окончательного распада, будучи одним из самых активных членов движения. Способствовал возникновению организационной евразийской работы (издательская и пропагандистская деятельность). Инициатор сближения евразийцев с организацией Трест, входил во все высшие органы евразийского управления

(Совет «Трех П», Совет Семи, Совет Пяти). Погиб после возвращения в СССР на Соловках.

[6] Имеется в виду тройка евразийских лидеров — Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий и П. П. Сувчинский.

[7] Под аббревиатурой «СЕ» подразумевается Евразийский Совет — высший совещательный орган евразийского съезда, организован в 1926 г. Преобразован из ранее существовавшего Совета Пяти — верховного органа управления евразийским движением, в котором решались все основные вопросы. Первое заседание Совета Пяти состоялось 30 ноября 1924 г. В состав Совета Пяти вошли Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, П. П. Сувчинский, П. С. Арапов, П. Н. Малевский-Малевич. В Евразийский Совет, кроме указанных лиц, вошли Л. П. Карсавин и А. А. Зайцев (последний на очень краткое время).

[8] J'en sais quelque chose! — мне кое-что известно! (*франц.*).

Примечания и публикация К. Б. Ермишиной.

Исследования евразийства и методология гуманитарного познания

Р. Р. Вахитов

1. Исследования евразийства

Евразийство стало предметом анализа, причем, весьма критичного, а иногда даже и предвзятого, с самого своего возникновения. На него откликнулись практически все крупные идеологи и мыслители русской послеоктябрьской эмиграции, представлявшие все сколько-нибудь заметные идеологические, общественно-политические, социально-философские направления, оказавшиеся за рубежом после революции в России. Среди них — П. Милюков, А. Кизеветтер, Н. Бердяев, И. Ильин, П. Струве, З. Гиппиус, Г. Федотов, Ф. Степун, Н. Устрялов, митр. Антоний (Храповицкий). С развернутой критикой евразийства выступили некоторые бывшие участники этого движения — П. Бицилли, Г. Флоровский. Имелись отклики на евразийство и со стороны нерусских эмигрантов — представителей национальных движений других народов России: украинского (Дорошенко), пантюркистского (А.-З. Валиди) и др.

В СССР официальные марксистские философы и ученые откликнулись на евразийство редкими и ожидаемо гиперкритическими отзывами, что было неудивительно в условиях господства идеологической цензуры (исключением являются отзывы ученых, например, рецензия на книгу Савицкого «Россия — особый географический мир» в советском журнале «Природа» в 1927 году[1]). Однако с начала перестройки, по мере того, как стали падать идеологические скрепы и переопубликовываться труды евразийцев, появились и исследования их наследия: сначала статьи, предисловия к публикациям, затем развернутые научные исследования, монографии и диссертации. Среди позднесоветских и постсоветских исследователей необходимо отметить А. Антощенко, А. Соболева, С. Половинкина, И. Исаева, И. Новикову, Л. Сиземскую. С. Хоружего, В. Кожинова, В. Пащенко, А. А. Кара-Мурзу, В. Седерова, А. Янова, А. Дугина, Р. Урханову, Г. Жданову, К. Ермишину, А. Самохина и др. Особняком стоят исследователи из национальных республик России, значительная часть которых смотрят на евразийство преимущественно через призму интересов своей национальности.

---

[1] См.: *Полухин А. Н.* К проблеме макро- и микроанализа в исторической концепции П. Н. Савицкого (1895–1968) // Вестник Томского государственного университета. Серия «История». 2009. № 2 (6). С. 70. См. также: *Полухин А. Н.* Концепция месторазвития П. Н. Савицкого в исторической науке // Вестник Томского государственного университета. Приложение: Серия 33. Труды докторантов, аспирантов и молодых учёных Томского государственного университета. 2006. № 20. С. 25–27; *Полухин А. Н.* Историческая концепция П. Н. Савицкого: теоретико-методологический аспект… Автореф. дисс. … канд. ист. наук. Томск, 2007.

Евразийство интересует и зарубежных, европейских исследователей. Одной из первых иностранных монографий по евразийству была работа немецкого ученого О. Босса. Немецкое евразийствоведение представлено также трудами Л. Люкса, Ш. Видеркера, А. Умланда, французское — М. Ларюэль, швейцарское — П. Серио, американское — М. Раева, Н. Рязановского. Велик интерес к евразийству и у ученых и идеологов зарубежного Востока: Китая, Японии, Индии (М. К. Палат), а также азиатских республик бывшего СССР, особенно Казахстана.

С каждым годом литература о евразийстве пополняется новыми и новыми исследованиями, так что отследить все их практически невозможно.

Но каждый из этих авторов, несмотря на то, как он относится к евразийству — апологетически, критически, либо объективно-отстраненно, так или иначе отвечает на искомый вопрос: «что же такое евразийство?». Если взглянуть на проблему под этим углом, то выяснится, что все многообразие взглядов на евразийство можно свести к очень небольшому количеству его «идеальных образов» или теоретических моделей. Конечно, не всегда исследователи и критики евразийства строго исходили из одной из них, они могли совмещать элементы сразу двух и даже трех и четырех, но при всем при том они все равно использовали данные модели. Рассмотрим их по порядку.

2. *Евразийство — настроение, а не система*

Евразийство с этой точки зрения — лишь эклектическое нагромождение идей и идеек, некоторые из которых — интересны, некоторые — вздорны, но в целом они не складываются в общую картину, поэтому ни к какой идейной реальности понятие «евразийство» не отсылает, это — пустое понятие. Сторонники этого взгляда также отрицают и связь евразийства с какими-либо дореволюционными русскими или современными ему европейскими или азиатскими идейными течениями. Они считают, что евразийство — не что иное как плод разочарования представителей бывшей русской элиты в Западе (в силу жестокостей первой мировой войны, эгоцентрической политики западных союзников «белых» во время войны гражданской, а также в силу тягот эмигрантского существования на Западе), плод склонности к оригинальничанию и низкого уровня образованности, результат происков советских спецслужб, или, в лучшем случае, попытка творческой, но неудачной реакции эмигрантов-интеллигентов на революцию.

Одним из первых такое мнение высказал либеральный, кадетский критик евразийства А. Кизеветтер, которому и принадлежит формула: «евразийство — настроение, вообразившее себя системой»[1]. Кизеветтер видел в основной идее евразийства — о том, что Россия не европейская и не азиатская,

[1] *Кизеветтер А.* Евразийство // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 266.

а евразийская держава — пустую банальность, поскольку признание России перемычкой между Востоком и Западом и так повсеместно распространено. Более того, Кизеветтер обвинял евразийцев в том, что они, провозглашая такой синтез, по сути, отрицают его, поскольку отрицают европейские элементы российской культуры (увы, Кизеветтер тут сам ошибочно отождествлял евразийский синтез с механической суммой культур Запада и Востока). Наконец, Кизеветтер был одним из первых, кто правильно указал на резкое отличие евразийцев от классиков славянофильства, к которым сами евразийцы возводили свою «философскую родословную»; в самом деле, «старшие славянофилы» отталкивались от философии истории Гегеля и лишь корректировали ее в том плане, что всемирно-исторический характер западной культуры — не навсегда и что наступит эпоха, когда носителями Абсолютного духа станут славянские народы; тогда как евразийцы были антиуниверсалистами и вообще отрицали разделение народов на исторические и неисторические[1].

Еще более нелицеприятно (и еще более несправедливо и субъективно) оценивал евразийство И. А. Ильин, который называл его «вздором», «путаницей», «соблазном», «рассудочными приват-доцентскими выдумками», «оригинальничающим вывертом», упрекал евразийцев в том, что они не понимают и не способны понять истинную самобытность русской культуры и что они, как бы в насмешку, ради поиска самобытности зовут русских … стать татарами. Он заключал: «…для увлечения “евразийством” нужны два условия: склонность к умственным вывертам и крайне незначительный уровень образованности, уровень рабфака и комсомола»[2].

В схожей резкой, грубой, озлобленной форме редукцию евразийства к психологическим комплексам и малой образованности произвел другой его эмигрантский критик Н. Чебышев: «Евразийство… — порождение эмиграции. Оно подрумянилось на маргарине дешевых столовок, вынашивалось в приемных в ожидании виз, загоралось после споров с консьержкой, взошло на малой грамотности, на незнании России теми, кого революция и беженство застигли подростками»[3].

Подобный взгляд на евразийство существует и до сих пор. Современная исследовательница творчества П. Н. Савицкого А. Матвеева также позволяет себе подобные выпады о приват-доцентских выдумках, называя евразийцев, среди которых были признанные ученые мирового уровня, «горсткой обозленных приват-доцентов»[4]. Писатель Д. Галковский называет евразийцев коллаборационистами и агентами советских спецслужб.

---

[1] Там же. С. 273–274.

[2] *Ильин И. А.* Самобытность или оригинальничанье? // Начала. 1992. № 4. С. 63.

[3] *Чебышев Н.* Впечатления // Возрождение [Париж]. 1927. 16 февраля.

[4] *Матвеева А. М.* К вопросу о самобытности евразийской концепции // Слово. Православный образовательный портал [Электронный ресурс] Режим доступа:

Немало современных исследователей, которые также главной причиной появления евразийства считают революцию и гражданскую войну и евразийские теории объясняют тяготами эмигрантской жизни их создателей, хотя и не опускаются до оскорблений. Так. И. Новикова и Л. Сиземская писали: «…евразийство это идейное течение внутри русской эмигрантской интеллигенции, пережившей разочарования в связи с поражением демократических чаяний в революции 1905 года, эйфорию надежды, связанной с Февральской революцией, трагедию, вызванную первой мировой войной, "обвалом" большевистского переворота, крушением не только идеалов, но и самих устоев России, горечью изгнания или "добровольной" эмиграции»[1]. Правда, И. Новикова и Л. Сиземская, будучи серьезными академическими учеными, далеки от того, чтоб называть идеи евразийства «вздором» и признают их определенную эвристическую ценность (хотя, похоже, не вполне разделяют их), но налицо все же редукция евразийства к психологическим комплексам, вызванным социальными потрясениями. Известный современный исследователь евразийства А. В. Соболев, также будучи далеким от грубого и предвзятого отрицания значимости евразийства, все же считает его не более чем реакцией на революцию: «С самого своего зарождения евразийство выступало как попытка творческого реагирования на русского национального сознания на факт русской революции»[2].

3. Евразийство — модернизированное и упрощенное неославянофильство

Эту точку зрения первым высказал Н. А. Бердяев. Он не соглашался с тем, что евразийство всего лишь оригинальничание и результат психологических комплексов. Бердяев признавал за евразийством статус системы идей. Однако по его словам: «Сами по себе эти идеи мало оригинальны, они являются воспроизведением мыслей старых славянофилов, Н. Данилевского (Данилевского в особенности), некоторых мыслителей начала XX века (так ти-

---

http: //www.portal-slovo.ru /history /40018.php. Мы не можем не заметить, что когда такие выпады звучат в устах маститого эмигрантского философа, для которого евразийцы — его младшие современники, еще не успевшие много сделать в науке (Трубецкой, например, создал свою фонологию позже 1927 года, когда была написана статья Ильина) это — одно, а когда это делает малопримечательный современный кандидат исторических наук — это совсем другое…

[1] Цит. по: *Антощенко А. В.* Споры о евразийстве // О Евразии и евразийцах (библиографический показатель). Петрозаводск, 2000 // Российское образование. Федеральный портал [Электронный ресурс] Режим доступа: http: //www /karelia.ru /psu /Chairs / Pre-Rev /BIBLRUS.rtf.

[2] *Соболев А. В.* Князь Н. С. Трубецкой и евразийство // Литературная учеба. 1991. № 6. С. 131.

пичным евразийцем по настроению был В. Ф. Эрн)»[1]. Оригинальным у евразийцев Бердяев считал их историческую интуицию, которая правильно подсказывает им, что эпоха господства Запада и его культуры кончается и начинается эпоха утверждения России и стран Азии, а также пореволюционность евразийцев — понимание того, что вернуть прежнюю Россию нельзя и что новую Россию нужно будет строить, творчески отталкиваясь от советского опыта. Но Бердяев упрекал евразийцев в выдвижении на первый план идей национализма и в забвении всемирно-исторического, религиозно-мессианского предназначения России, что так хорошо поняли старшие славянофилы, но совсем забыл Н. Данилевский. Таким образом, по Бердяеву, евразийцы примитивно поняли славянофильство, они исключили из него сложные культурные вопросы и поиски, увлеклись злым и страшным пафосом государственной мощи, результатом чего может стать деградация этой идеологии к русскому фашизму.

К этой точке зрения был близок и Г. В. Флоровский — сам бывший основателем и участником евразийства, но потом резко отмежевавшийся от него. Он признавал за евразийством лишь правду постановки вопросов: «Так случилось, что евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня. Справиться с ними, четко на них ответить они не сумели и не смогли»[2]. Ответы же на них они, по Флоровскому, давали в духе устаревшего и несостоятельного морфологизма, для которого свойственно отождествление культуры и биологического организма: «Евразийская историософия отлилась по морфологическому типу… С морфологической точки зрения Россия есть особый и особенный самостоятельный живой организм …»[3]. Морфологизм в русской мысли представлен, по Флоровскому, учениями В. Одоевского, А. Герцена, но достиг своего расцвета в философии культуры Н. Данилевского и К. Леонтьева, и именно они и являются якобы прямыми предшественниками евразийцев. Флоровский критикует морфологизм за утерю христианской проблематики философии истории, и утверждает, что и неославянофильство, и евразийство — шаг назад по отношению к старшему славянофильству, которое признавало всечеловеческий характер христианства, чувствовало трагедию Запада и видело и положительные стороны западной культуры. «Нужно твердо помнить: имя Христа соединяет Россию и Европу…» — восклицает Г. Флоровский[4].

---

[1] *Бердяев Н. А.* Евразийцы // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292.

[2] *Флоровский Г. В.* Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 237.

[3] Там же. С. 252.

[4] Там же. С. 256.

Ф. Степун также видел в евразийстве регресс славянофильства. По его словам, евразийство выросло «где-то на перекрестке сниженного до "бытового исповедничества" славянофильского православия и националистической теории "культурных типов" Данилевского»[1]. Общеизвестна и данная Ф. Степуном характеристика евразийцев как «славянофилов эпохи футуризма»[2]. При этом следует заметить, что Степун, считавший Россию частью европейской цивилизации негативно оценивал славянофильскую идею особого пути России, а уж евразийство и вовсе характеризовал как «варварство»[3].

Новыми Аксаковыми, Хомяковыми и Киреевскими называл евразийцев епископ Антоний (Храповицкий), который приветствовал у евразийцев стремление рассматривать все вопросы жизни общества через призму религиозного, православного мировоззрения, что было свойственно и славянофилам. В статье «Евразийство в его зарождении и теперь» он писал: «Несколько лет тому назад группа молодых ученых с богатою для их возраста эрудицией в различных областях знания и с самым благородным приемом писательства взялись за огромное дело. Они решили освободить русское образованное общество от двухвековых предрассудков, на которые сетовал еще грибоедовский Чацкий и первые славянофилы, включая сюда и великого Достоевского … они требуют обоснования всей русской культуры на Православной Церкви и введения в Церковь, конечно, свободно и постепенно, всех отраслей жизни на русской территории, включая сюда и теперешних магометан и язычников»[4].

Наконец, П. Б. Струве — бывший учитель основателя евразийства Савицкого, с которым Савицкий вел долгую эпистолярную дискуссию, пытаясь доказать ему правоту евразийства, однозначно заклеймил евразийство как возрождение «народничества», понимая под последним не столько взгляды русских революционных демократов-«самобытников» XIX века (собственно, «народников»), сколько общую парадигму «особого пути России», то есть фактически сближая народничество со славянофильством[5].

---

[1] *Степун Ф.* Россия между Европой и Азией // Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 311.

[2] *Степун Ф.* Об общественно-политических путях «Пути» // Современные записки. Париж. 1926. Т. 29. С. 445.

[3] См. об этом: *Кантор В.* Федор Степун: русский философ против большевизма и нацизма // Журнальный зал. Русский толстый журнал как эстетический феномен Журнал «Слово /Word». № 45. 2005. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: //magazines.russ. ru /slovo /2005 /45 /ka13.html.

[4] *Антоний (Храповицкий), митр.* Евразийство в его зарождении и теперь // Некоммерческий проект: «Евразийство и Евразия: материалы, мнения, критика…» [Электронный ресурс] Режим доступа: http: //evraz-info.narod.ru /18. htm.

[5] См. об этом: *Колеров М. А.* «Братство св. Софии»: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10.

Необходимо заметить, что евразийцы сами охотно признавали себя преемниками славянофилов (но не «народников»[1]), как старших — Хомякова, Киреевского и Аксаковых, так и младших — Данилевского, Страхова, Ламанского, а также «разочаровавшегося славянофила» К. Леонтьева, тем самым они провоцировали своих рецензентов и оппонентов на то, чтобы те увидели в евразийстве именно черты, напоминающие славянофильство.

Эта точка зрения широко распространена и в современном российском евразийствоведении. Причем, оценки могут меняться — одни исследователи симпатизируют евразийству, другие — с негодованием отвергают его, тем не менее, общая идея остается той же самой: евразийство якобы есть развитие и даже некоторое упрощение славянофильства с некоторыми добавлениями идей, которые стали актуальными в условиях политических пертурбаций начала XX века.

Так, О. Волкогонова выдвигает на первый план в идеологии евразийства именно антиевропоцентризм и стремление создать национальную культуру на основе православия, то есть черты, сближающие его со славянофильством. Евразийство предстает как система славянофильских идей, дополненная учением об азиатской составляющей русской культуры и единстве русских и азиатских народов России, но и его можно рассматривать как дальнейшее развитии антиевропеизма, тезиса об особенности и самобытности России[2].

В. М. Хачатурян также отмечает существенную связь между евразийством и неосавянофильством Данилевского: «Евразийство … органично продолжило традицию, намеченную в цивилиографии XIX в.»[3]. В числе предтеч евразийства Хачатурян называет не только Н. Я. Данилевского, но и В. Ламанского, который впервые выдвинул и обосновал идею, что Россия представляет особый «средний» мир между Европой и Азией.

Сближает евразийство со славянофильством и современный марксистский критик евразийства В. Кувакин: «В евразийстве без труда можно обнаружить религиозные, славянофильские и веховские идеи, отголоски историософских доктрин Данилевского и Шпенглера. Социальный утопизм и либерализм с элементами просветительства уживался здесь с контрреволюционными, националистическими, империалистическими и даже (особенно на конечном этапе развития этого направления) с фашистскими тенденциями. …черты евразийской доктрины: отрицание европейской циви-

---

[1] Главную идею народников — апологию крестьянской общины они не принимали.

[2] *Антощенко А. В.* Споры о евразийстве // О Евразии и евразийцах (библиографический указатель). Петрозаводск, 2000 // Российское образование. Федеральный портал [Электронный ресурс] Режим доступа: http: //www /karelia.ru /psu /Chairs /PreRev / BIBLRUS.rtf.

[3] *Хачатурян В. М.* Истоки и рождение евразийской идеи // Искусство и цивилизационная идентичность / Отв. ред. Н. А. Хренов. М., 2007. С. 294.

лизации, национализм, славянофильство. И над всем этим купол православной церкви. Ученая гора родила маленькую и притом старую белую славянофильскую мышь, приправленную Шпенглером, Кайзерлингом, Паулем Эрнстом и другими лидерами эпохи упадка и разложения буржуазного мира»[1].

Однако одним из самых оригинальных сторонников этой идеи является в наши дни С. Хоружий. Он также считает евразийство развитием славянофильских воззрений, но при этом развитием диалектическим. По его мнению, славянофильство или, как он его расширенно толкует, идеология Славянского Возрождения — это тезис гегелевской триады, а антитезисом как раз и является евразийство. Хоружий упрекает евразийцев в релятивизме и в забвении духовной сути культуры. Следующим этапом развития русской культуры — синтезом Славянского Возрождения и Евразийства он считает неопатристический синтез, идеи которого намечены у Г. Флоровского постевразийского периода[2].

Парадоксально сближает евразийство с панславизмом Н. Я. Данилевского современный американский исследователь Марк Бассин. Он указывает на то, что идея России как особого географически-культурного мира, отличного как от зарубежной Европы, так и от зарубежной Азии сформировалась в учениях панславистов — Н. Данилевского и В. Ламанского. Данилевский впервые поставил под сомнение распространенное мнение о том, что Россия разделена Уральскими горами на европейскую часть, входящую в мир Европы, и на азиатскую часть, входящую в мир Азии. Его ученик Ламанский прямо называл Россию отдельным, срединным миром между Европой и Азией, Савицкому лишь оставалось дать ему название — Евразия. Таким образом, евразийство по Бассину лишь довело до конца идеи, выдвинутые панславистами: «Евразийцы … довели концептуальную перестройку, начатую панславистами, до ее логического завершения, и выработали в процессе этого недвусмысленный антитезис дихотомическому имперскому видению России, возникшему в XVIII столетии»[3].

4. Евразийство — закономерный результат развития всей русской мысли и культуры

Отвечая на нападки тех своих противников, которые желали представить евразийство беспочвенным антинаучным оригинальничанием, теорети-

---

[1] *Кувакин В. А.* «Континент-океан» или проект создания в России государства фашистского толка // Кувакин В. А. Религиозная философия в России в начале XX века // Библиотека «Полка букиниста». Значимые книги отечественных и зарубежных авторов [Электронный ресурс] Режим доступа: http: //society.polbu.ru /kuvakin_religiousphilo /ch15_all.html

[2] *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000.

[3] *Бассин М.* Россия между Европой и Азией: идеологическое конструирование географического пространств // Полит. Ру [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: //www.polit.ru /research /2005 /04 /12 /bassin.html.

ки евразийства 1920-х годов по вполне понятным причинам стали впадать в другую крайность и стали представлять евразийскую теорию как наследницу практически всей русской социально-философской и историософской мысли (за исключением разве что западников). Так, П. Н. Савицкий в числе предшественников евразийцев называл авторов произведений русской письменности конца XV — начала XVI вв., всех философов-славянофилов, начиная с Хомякова и кончая Леонтьевым и Ламанским, Гоголем и Достоевским[1]. В. Н. Ильин считал, что первым предтечей евразийства был М. Л. Магницкий, который в полемике с Карамзиным отстаивал тезис об относительно благотворной роли монгольского ига для Руси.

В наши дни эта точка зрения характерна для исследователей, которые являются апологетами евразийства или, как минимум, симпатизируют ему. Так, известный литературовед и историк В. В. Кожинов, которого иногда даже называют теоретиком правого крыла неоевразийцев[2], писал об этом: «…евразийство является прямым продолжением и развитием наиболее существенных и плодотворных традиций русской историософии в целом: оно в конечном счете основывается на завете Пушкина, который в 1830 г. писал … “поймите же и то, что Россия никогда не имела ничего общего с остальною Европою, что история ее требует другой мысли, другой формулы”…»[3]. Известный исследователь евразийства С. М. Половинкин, эксплицируя истоки евразийства, упоминает учения М. Л. Магницкого, любомудра К. Титова, А. С. Хомякова, Н. Я. Данилевского, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, мотивы поэзии Мережковского, Блока, Есенина, Волошина, Клюева, Иванова-Разумника[4]. Другой современный философ-евразиец В. Я. Пащенко, соглашаясь с упомянутыми авторами, возводит евразийство к концепции инока Филофея «Москва — Третий Рим»[5]. С. Ключников в числе предтеч евразийских идей, помимо уже названных деятелей русской культуры, называет еще и митрополита Иллариона, Афанасия Никитина, Ломоносова, Радищева, Новикова, поэтов Жуковского, Лермонтова, Фета, Майкова, Надсона, прозаиков Бестужева-Марлинского, Мельникова-Печерского, Лескова, Л. Толстого, филологов Веселовского, Буслаева, Афанасьева, востоковеда Бартольда. Ключников резюмирует: «…хотя сами евразийцы видели своих предшественников в лице славянофилов, Н. Данилевского, К. Леонтьева и Ф. Достоевского (как мыслителя-

[1] *Савицкий П. Н.* Евразийство // *Савицкий П. Н.* Континент Евразия. М., 1997. С. 83–84.

[2] *Самохин А. В.* Исторический путь евразийства как идейно-политического течения // О ситуации в России. Альманах «Восток» № 3 (15) март 2004 года [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: //www.situation.ru /app /j_art_316.htm.

[3] *Кожинов В. В.* Историософия евразийцев // Наш современник. 1992. № 2. С. 140.

[4] *Половинкин С. М.* Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М., 1995.

[5] *Пащенко В. Я.* Философия евразийства. М., 2003.

публициста), очевидно, что они опирались на значительно более давнюю традицию русских исканий. Таким образом, становится понятным, что их движение — отнюдь не случайный зигзаг российской историософии, будто бы порожденный искрами революционного пожара и усиленный эмигрантской неприкаянностью, но закономерный итог многовекового развития русской мысли»[1].

5. Евразийство — русский вариант европейской «консервативной революции» или европейского межвоенного тоталитаризма

С этой точки зрения евразийство принадлежит к европейским идеологиям начала XX века, для которых было характерно восстание против либерализма и западничества. Его ближайшими аналогами являются якобы немецкая и итальянская консервативная революция, концепции А. Меллера ван ден Брука, Ю. Эволы, К. Шмита, Э. Юнгера, О. Шпенглера, Э. Никиша и т.д. Наиболее основательно эта точка зрения раскрыта в работах немецкого исследователя российского происхождения Л. Люкса[2], хотя она вообще характерна для современных немецких исследователей евразийства (так, Штефан Видеркер (Stefan Wiederkehr) называет понимание евразийства как русской консервативной революции «оправданным подходом»[3]).

Люкс пишет о том, что в перерыве между двумя войнами в культурном пространстве Европы произошло не только «восстание масс» (Ортега-и-Гасссет), но и «восстание интеллектуалов». Целый ряд интеллектуалов в различных странах Западной и Восточной Европы выступил против идеалов демократии, гуманизма, свободы, пацифизма, заявляя, что потенциал идей Просвещения исчерпан и наступает новая эпоха — эпоха авторитарных, милитаристских, мистически фундированных националистических государств-империй. Эта идеология получила название консервативной революции, и она имела своих сторонников и в Германии, и в Италии и в других странах Европы (включая Восточную Европу и Россию). Представителями русской консервативной революции были евразийцы. Люкс указывает на то, что все теоретики евразийства были выходцами из высшего европеизированного

---

[1] *Ключников С.* Восточная ориентация русской культуры // Русский узел евразийства. Восток в русской мысли. Сборник трудов евразийцев. М., 1997. С. 13.

[2] *Люкс Л.* Евразийство и консервативная революция // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 105–114.

[3] *Видеркер Ш.* «Континент Евразия»: классическое евразийство и геополитика в изложении Александра Дугина // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры — Русское издание № 1, 2010 [Электронный ресурс]. Режим доступа: http: //edoc.bbaw.de /volltexte /2010 /1518 /pdf /Wiederkehr_Dugina.pdf. См. также: Die Eurasische Bewegung Wissenschaft und Politik in der Russischen Emigration der Zwischenkriegzeit und im Postsowjetische Russland von Stefan Wiederkehr. Boehlau Verlag Koeln Weimar Wien, 2007.

слоя Российской империи, получившими европейское образование. В своем антизападничестве евразийцы, по мысли Люкса, все равно оставались европейцами и многие их аргументы перекликаются с аргументами немецких младоконсерваторов (в частности, отрицание либерального атомизма, апология коллективизма, уверенность в непрочности и в буржуазно-плутократическом характере либерального государства, критика материализма и атеизма и т.д.). Между евразийцами и немецкими консервативными революционерами были и различия (так, евразийцы были учеными, а не политическими идеологами и деятелями, они не были зачарованы эстетикой насилия, отстаивали ценности традиционных религий, а не оккультных доктрин), но все же это не что иное как различия между видами одного рода.

Базой для консервативных революционеров послужила идеология Контрпросвещения и романтизма, однако непосредственной связи между немецким националистическим романтизмом, немецкими младоконсерваторами, славянофильством и евразийством, по Люксу, не было. Люкс пишет, возражая тем, кто считает евразийство модернизированной версией славянофильства: «Но восходили ли идеи евразийцев, действительно, к идеям славянофилов и панславистов, как полагали некоторые из их критиков, например, Бердяев, видевший в евразийстве лишь нечто эпигонское и малооригинальное? Надо отметить, что эти критики проглядели непреодолимую, по сути, пропасть между евразийцами и их, якобы, предшественниками. Потому что в противовес славянофильским и панславистским течениям 19 столетия в случае евразийцев речь идет не о консервативном или консервативно-либеральном, а о революционном движении»[1]. И евразийство, и младоконсерватизм, по Люксу — явления качественно новые, порожденные кризисом модернизации «отсталых», аграрных стран Восточной Европы, Южной и Центральной Европы. Истинной причиной появления идеологий консервативной революций был действительный кризис просвещенческих идеалов, утеря веры в прогресс и разум, которые принесли с собой первая мировая война и революции в России, Германии и Венгрии.

Тот же самый взгляд на евразийство развивает в России А. Г. Дугин, политическая философия которого является постоянной мишенью для критики со стороны Л. Люкса. Разногласия вызваны противоположностью их политико-идеологических позиций: Л. Люкс — противник «консервативной революции» и либерал-западник, А. Г. Дугин — ее сторонник и теоретик. Однако в евразийстве они оба видят русскую разновидность европейской концепции консервативной революции, хотя точка зрения Дугина имеет здесь некоторую специфику. Консервативную революцию Дугин понимает гораздо шире,

[1] *Люкс Л.* Против Запада. Антизападные идеологические течения в русской эмиграции и Веймарской республике (на примере евразийства и консервативной революции // Вестник Европы. 2009. № 26–27.

чем Люкс, он видит в ней идеологию протеста против современного модерного мира и возвращения к Старому порядку, положению вещей до буржуазных революций, но, естественно, с некоторыми вариациями, вызванными необходимостью учитывать современные реалии. Первыми теоретиками консервативной революции Дугин считает Жозефа де Местра, Луи Бональда, Доносо Кортеса. К консервативным революционерам он причисляет и русских славянофилов, для которых олицетворением антитрадиционности была созданная Петром Первым бюрократическая, централизованная империя. Однако Дугин отказывает признавать славянофилов аутентично русскими мыслителями, по его мысли славянофильство теснейшим образом связано с европейской консервативной революцией, прежде всего, с немецким романтическим национализмом, выдвинувшим идеологию Контрпросвещения как ответ на вызов французского Просвещения. Дугин вообще считает, что Россия и Германия представляют собой единое культурное пространство — «ментальный Восток», традиционную культуру, которая противостоит миру анти-Традиции, «ментальному Западу», который Дугин отождествляет с США, Великобританией и Францией.

В евразийцах Дугин видит продолжателей славянофилов: «законными продолжателями славянофилов XIX века были в XX веке русские мыслители евразийской ориентации»[1], таким образом, евразийство — второй новейший вариант русской консервативной революции. Однако евразийцы — все же не славянофилы. Славянофильство по Дугину было своеобразным ответом на Французскую революцию (которая инициировала немецкое Контрпросвещение и романтизм, а уже они, будучи перенесенными на русскую почву, после 1812 года породили славянофильство). Евразийство же — ответ на Октябрьскую революцию и всеевропейское коммунистическое движение. И в этом оно сходно с немецкой консервативной революцией, чьи теоретики также стремились разработать ответ коммунизму справа и в то же время живо интересовались советским государственным строительством и экономическими экспериментами и призывали перенимать лучшее из этого опыта (немецкий национал-большевизм)[2].

Вместе с тем и Л. Люкс и А. Дугин проводят четкую границу между идеологией консервативной революции и так называемыми тоталитарными идеологиями XX века (немецкий национал-социализм, итальянский фа-

[1] *Дугин А. Г.* Консервативная революция. М., 1994. С. 19.

[2] Исследование Дугина не свободно от грубых ошибок, так, он почему-то отождествляет правых евразийцев 1930-х годов с национал-социалистами, в то время как правые евразийцы (Савицкий, Трубецкой, Алексеев, Антипов и др.) неоднократно выступали против национал-социализма в печати, однозначно отвергли попытку русских нацистов заключить союз с евразийством (через бывшего евразийца А. Меллер-Закомельского), а затем выступили как учредители антинацистского оборонческого движения в эмиграции, в годы же войны многие из них участвовали в Сопротивлении.

шизм, русский большевизм)[1]. Так, Люкс пишет: «Критики евразийцев, которые сравнивают это движение с большевизмом или фашизмом недооценивают не только политическую наивность, но также и сложность евразийской культурной модели, которую не так просто было использовать для демагогических целей. И еще одно обстоятельство недооценивается многими исследователями, а именно, что евразийцы, вопреки своей революционности, вопреки своему словесному радикализму одной ногой еще стояли в дототалитарном 19 столетии и чувствовали себя связанными теми нормами, которые выработала эта эпоха»[2]. А вот ряд других авторов, действительно, в основном резко критикующих евразийство с либеральных позиций, видят в евразийстве одну из форм тоталитарных идеологий, возникших в недрах европейской цивилизации в период между двумя войнами (фашизм, национал-социализм, большевизм и т.д.). В частности, так считает В. Сендеров: «Западные авторы, критично и трезво оценивая евразийство, часто рассматривают его как одну из классических русских религиозно-национальных доктрин, рядом со славянофильством и философией Серебряного века. И действительно, именно этот ряд и продолжили консервативные эмигрантские мыслители 20–30-х годов. Однако евразийцы — исключение: они явление иного, тоталитарного типа»[3]. Правда, Сендеров сближает евразийство не с правыми идеологиями Оси, а с русским большевизмом (называя его оригинальной уникальной просоветской теорией, «евразо-большевизмом»). Однако сам большевизм Сендеров понимает не как левую идеологию, продолжение идей европейского Просвещения с его идеалами свободы и равенства, а как идеологию, родственную фашизму и национал-социализму целым рядом существенных черт, своего рода «красный фашизм», лишь прикрывающийся левыми просвещенческими лозунгами.

Другой критик евразийства, но уже не с либеральных, а с марксистских позиций В. А. Кувакин в отличие от В. Сендерова, сближает евразийство с фашизмом (не отрицая и его связи со славянофильством). При этом термин «фашизм» он, как большинство левых идеологов, употребляет некритически, отождествляя итальянский фашизм и немецкий национал-социализм и фактически называя так все общее, что было в идеологиях стран Оси.

Эту позицию сближения евразийства с большевизмом и «фашизмом» как с тоталитарными идеологиями XX века роднит с позицией Л. Люкса и А. Дугина признание евразийства одной из европейских идеологий, отрицание (или «смягчение») его сущностной связи с русской самобытной тради-

[1] Дугин правда сближает евразийство с ранним левым фашизмом в Италии и оппозиционными Гитлеру группировками в немецком национал-социализме.

[2] *Люкс Л.* Указ. соч.

[3] *Сендеров В. А.* Евразийство — миф 21 века? // Вопросы философии. 2001. № 4.

цией, рассмотрение его как качественно нового феномена, порождения духа XX века.

6. Евразийство — идеология русского империализма и разновидность парадигмы европейского империализма и колониализма

Эту точку зрения высказывали, прежде всего, представители националистических движений нерусских народов бывшей Российской империи (А. Заки-Валиди, Вассан Гирей-Джабаги). В этом смысле показательно мнение Ахметзаки Валиди Тогана (Заки Валидова) — башкирского тюрколога и общественного деятеля, лидера Башкирской автономной республики времен гражданской войны, впоследствии перешедшего на сторону среднеазиатских басмачей, а после их разгрома эмигрировавшего в Турцию. В своих мемуарах он вспоминает о лекции П. Н. Савицкого в Берлине в 1925 году, на которой он присутствовал вместе с другими деятелями пантюркистского эмигрантского движения. Приведем его слова: «5 апреля [1925 года — Р. В.] один из российских политических журналистов, Петр Савицкий, собрав представителей интеллигенции российских мусульман, выступил с докладом о евразийском движении. В этом выступлении, позже опубликованном в Праге под заголовком “О задачах кочевниковедения”, культура кочевников, населяющих Восточную Европу, Среднюю и Северную Азию, была представлена как “Евразийская цивилизация”. Включившись в обсуждение идей о движении “Евразия”, оказавшихся по душе татарским интеллигентам, я высказал мысль, что они будут служить российскому империализму в их деле ассимиляции восточных народов, применяя всяческий обман»[1]. Схожие мнения высказывали и другие «постимперские» националисты. Например, Вассан Гирей Джабаги, один из лидеров Северокавказской республики времен гражданской войны, оказавшийся в эмиграции, заканчивал статью о евразийстве в польской газете «Голос правды» словами: «...евразийство не что иное, как только новый вид русского империализма, одетого в платья новой теории, с помощью которой русские националисты стараются сохранить наследство монархии от дальнейшего разложения»[2].

Среди исследователей евразийства этой точки зрения придерживается американский историк Н. Рязановский[3]. Рязановский видел один из главных

---

[1] *Валиди А.-З.* Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрков за национальное бытие и сохранение культуры. Книга 2. Уфа: Китап, 1988. С. 288.

[2] Цит. по: *Савицкий П. Н.* В борьбе за евразийство // Савицкий П. Н. Континент Евразия М., 1997. С. 178–179.

[3] *Антощенко А. В.* Споры о евразийстве // О Евразии и евразийцах (библиографический указатель). Петрозаводск, 2000. // Российское образование. Федеральный портал [Электронный ресурс] Режим доступа: http: //www /karelia.ru /psu /Chairs /PreRev / BIBLRUS.rtf.

истоков евразийства не только в Октябрьской революции, но и в пробуждении колоний европейских империй (к каковым империям он причислял и Российскую). Евразийство, по его мнению, было попыткой обоснования интеллигенцией одного из европейских народов, а именно русского, необходимости колониального господства русских над азиатскими народами, входившими в Российскую империю. Для этого евразийцы предложили переформатировать русское самосознание и заставить русских признать себя не только и не столько европейским народом, сколько евразийским, с восточными корнями. Это должно сблизить русских и восточные народы империи и помочь им объединиться в одну евразийскую многонародную нацию — субъект новой евразийской империи. Причем, естественно у Рязановского речь не идет о сознательном обмане «инородцев» со стороны русских (как наивно считал Валиди), отнюдь, евразийцы всерьез были убеждены в евразийском антиевропейском характере русской культуры и желали, чтоб это поняли и приняли широкие слои русского народа и русской интеллигенции.

Неожиданно в 2004 году к этой точке зрения присоединился Марк Бассин, который в других своих работах отстаивал панславистское происхождение евразийства (впрочем, панславизм у него также европейская имперская идеология)[1]. Бассин проводит параллель между евразийским призывом сплотить евразийскую нацию — субъект новой империи и стремлением западных держав после первой мировой войны одновременно и сохранить контроль над колониальными владениями и признать право народов на самоопределение. Это выразилось в формулировке пятого пункта из 14 пунктов президента США В. Вильсона. Напомним ее: «Свободное, чистосердечное и абсолютно беспристрастное разрешение всех колониальных споров, основанное на строгом соблюдении принципа, что при разрешении всех вопросов, касающихся суверенитета, интересы населения должны иметь одинаковый вес по сравнению со справедливыми требованиями того правительства, права которого должны быть определены»[2]. Иными словами, речь идет о том, что неевропейские нации, входившие в европейские империи, должны сохранить свою целостность, покидая состав этих империй. Бэссин указывает, что евразийцы считали Россию (в границах Российской империи за исключением Польши, Финляндии и Прибалтики) неевропейской страной которая в течение трех веков, начиная с эпохи Петра Первого, была скрытой колонией Запада (сохраняя политический суверенитет, но находясь

---

[1] См.: *Бассин М.* «Классическое» евразийство и геополитика российской идентичности // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004.

[2] *Вильсон В.* 14 пунктов об условиях мира из послания Конгрессу от 8 января 1918 года // Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова. Исторический факультет [Электронный ресурс] Режим доступа http: //www.hist.msu.ru / Departments /ModernEuUS /INTREL /SOURCES /14points.htm.

в культурной и экономической зависимости от Европы). После первой мировой войны, в эпоху наступающего развала колониальных империй (так, в 1919 году Афганистан перестал быть британской колонией и обрел независимость, начались волнения в Британской Индии и т.д.), Россия также отпала от Запада в результате свержения прозападной династии и установления народной по социологическому признаку, хотя и антинациональной по идеологии власти большевиков. Но точно также как разноплеменный Афганистан сохранил свое единство и в эпоху независимости, Россия-СССР, по мысли евразийцев, также не должна распадаться на части. Россия для евразийцев — национальное государство евразийской нации и имеет право на суверенитет и целостность по всем правилам тогдашней европейской политики — так Бассин трактует позицию евразийцев. С этой точки зрения евразийство действительно предстает как идеология европейского, русского колониализма, пытающаяся приспособиться к новым реалиям начинающейся постколониальной эпохи.

7. Евразийство — разновидность антизападных, антиколониальных идеологий стран, ставших колониями и полуколониями Запада

Противоположная приведенной выше точка зрения — что евразийство не колониалистская, а антиколониалистская идеология проповедовалась самими евразийцами. Так, Н. С. Трубецкой еще в своей ранней работе «Европа и человечество» (София, 1920), которая послужила толчком для возникновения евразийства, обвинял Запад в стремлении поработить все остальное человечество, отстаивал тезис о том, что иные культуры не хуже и не ниже западной, и писал о необходимости разработать идеологию, которая помогала бы противостоять экспансии Запада и опиралась бы на аутентичные национальные ценности. В статье «Об истинном и ложном национализме» из первого евразийского сборника «Исход к Востоку» Трубецкой повторяет эти мысли, отвергая славянофильство и классический русский имперский национализм как претендентов на эту идеологию. Наконец, в 1927 году Трубецкой без обиняков объявляет, что идеология эта — общеевразийский национализм, то есть собственно, евразийство.

Итак, евразийцы считали, что эпоха колониализма подходит к концу, бывшие колонии постепенно освобождаются от западного владычества и это касается и России, которую евразийцы рассматривали как страну, ставшую полуколонией Запада начиная с эпохи Петра Первого. Но истинное освобождение невозможно без национальной идеологии, каковой для России и является евразийство. Таким образом, евразийство они воспринимали как идеологию национально-освободительной, антиколониальной борьбы.

Отчасти с этой точкой зрения согласна современная французская исследовательница Марлен Ларюэль. Она отмечает определенную амбива-

лентность сознания русских интеллигентов: по отношению к Востоку они чувствуют себя европейцами, а по отношению к Европе — азиатами или, точнее, представителями чуждой Западу и в определенных аспектах близкой Востоку самобытной цивилизацией: «…парадокс заключается в том, что и на Запад Россия смотрит как на внешний фактор, навязывающий ей совершенно чуждую модель развития. Русские интеллигенты могут, таким образом, отождествлять себя с «Востоком» и воспринимать «Запад» как это свойственно элите колониальных стран»[1]. Из этого следует, что евразийство следует сопоставлять не только с классическими националистически-имперскими идеологиями Запада (с которыми оно действительно, имеет сходства), но и с национально-освободительными антиевропейскими идеологиями стран Африки, Азии, которые после 2-й мировой войны стали называться «Третьим миром».

8. Евразийство — предтеча постмодернизма

Перед нами, пожалуй, самый парадоксальный взгляд на евразийство, выдвинутый склонным к эксцентричности современным философом-постмодернистом Ф. И. Гиренком[2]. Суть его в том, что евразийство — не просто венец развития русской философии, оно — завершение русской философии и переход ее к тому новому, к которому Европе еще предстоит прийти. Евразийство — предтеча философии постмодернизма, которая также критикует европоцентризм, правда, более последовательно, критикуя также и логоцентризм, которому евразийцы оставались отчасти верны: «Н. С. Трубецкой — современный мыслитель, т.е. он всегда после времени. Для него мишенью критики (объектом распада) является еще не слово, не речь и не бытие, а Европа, т.е. не логоцентризм, а евроцентризм. Трубецкой еще слишком наивен в своей серьезности, чтобы понимать вне понятия. Непонятийная мысль будет актуализирована позднее, на семинарах А. Кожева в Париже. <…> Трубецкой последователен в своей непоследовательности, т.е. для него Европа не центр, европейское нужно децентрировать, а вот евразийская идея — это для него еще центр»[3]. «Евразийцы согласны допустить в децентрированный мир центр, если он лишен силы и действует как псевдоуниверсалия. Евразийская идея одной своей стороной коренится в постмодер-

---

[1] *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства или мысли о величии империи. М., 2004. С. 8–9.

[2] *Гиренок Ф. И.* Метафизика пата (косноязычие усталого человека). Глава 9 Евразийские тропы пата // Русская национальная философия в трудах ее создателей. Портал «Хронос» [Электронный ресурс] Режим доступа: http: //www.hrono.ru /libris /lib_g / girenok_pat09.html.

[3] Там же.

низме всеобщего уравнения, а другой — в новоязыческих поисках тотальности» — заключает Гиренок.

9. Основные недостатки предшествующих исследований

Итак, перед нами семь разных пониманий сущности евразийства. Напомним их:

1) евразийство — настроение, вообразившее себя системой, плод психологических эмигрантских комплексов, антизападничества, страха перед революцией в России, стремления к оригинальничанию или малообразованности;

2) евразийство — развитие в сторону упрощения позднеславянофильской парадигмы;

3) евразийство — результат развития всей русской культуры и философии;

4) евразийство — русская разновидность европейской консервативной революции или европейского межвоенного тоталитаризма;

5) евразийство — модернизированная идеология русского колониализма;

6) евразийство — антизападная, антиколониальная идеология;

7) евразийство — предтеча европейского постмодернизма.

Как видим, за несколько десятилетий исследования евразийства, безусловно, достигнуто многое. Однако большинство имеющихся на сегодняшний исследований несут в себе общие недостатки, про которые почти ничего не говорится, но которые легко выявить.

Первый такой недостаток — стремление не столько выяснить сущность евразийства, сколько вынести ему идеологическую оценку. Каждый подобный исследователь евразийства имеет свои идеологические и политические идеалы и прежде всего, иногда вполне бессознательно он пытается соотнести: идеал евразийцев со своим видением наилучшего устройства России и мира. При этом если он обнаруживает несоответствие их (например, исследователь — либерал и считает, что наилучшее будущее — всемирное «открытое общество», что, естественно, противоречит евразийскому проекту), то он начинает критиковать евразийство, выискивать в нем негативные черты и даже клеить на него пропагандистские ярлыки вроде «фашизма», «православизма» и т.д. Наоборот, если исследователь — патриот России и сторонник «особого пути ее развития», то, обнаружив сходства проекта евразийцев и своих собственных идеалов, он начинает защищать евразийство от нападок критиков, вписывать его в «многовековую традицию» и т.п. Безусловно, мы понимаем, что в области гуманитарных наук практически недостижима такая же высокая степень объективности, как в науках естественных, одно дело, когда исследователь имеет дело с предметом, который напрямую не касается

его мировоззренческих установок и интересов, как материальная точка или идеальный газ, а совсем другое дело, когда он изучает смесь гуманитарно-научной междисциплинарной теории и политической идеологии, которая трактует прошлое и современность его нации. Тем не менее мы все же считаем, что перед тем, как высказать свои оценки евразийства с позиций симпатичной исследователю идеологии, нужно, отбросив момент оценки, оценить сущность исследуемого предмета. То есть вопрос: «что такое евразийство?» должен предшествовать вопросу: «полезно евразийство или вредно с точки зрения утверждения разделяемых мною идей?».

Второй недостаток связан со стремлением некоторых исследователей свести евразийство либо к причинам психологического порядка (трудности эмигрантской жизни, озлобление на Запад), либо к причинам политического порядка (революция, гражданская война). За этой позицией стоит понимание евразийцев как людей, которые считали, что они ищут истину, а на самом деле выражали лишь свои комплексы и реакции на политические события. Конечно, подобная позиция имеет место быть и она даже весьма популярна в современном мире, имя ей — «субкультура подозрения» (наиболее яркие ее представители — марксисты, фрейдисты и ницшеанцы), но как раз среди исследователей евразийства таких меньшинство. В основном они — представители классической гносеологической парадигмы, которых, мы уверены, глубоко оскорбили бы утверждения, что, например, славянофильство Хомякова — порождение комплексов русского помещика начала XIX века. Они укажут, что славянофильство восходит своими корнями к философии Шеллинга и Гегеля, византийской патристической философии и что даже если у Хомякова были какие-либо комплексы, то они в лучшем случае определили бы форму, но не содержание славянофильского учения. То есть фактически они считают, что идеи порождаются идеями же и сводить их на психологию и политику — значит, впадать в сомнительный редукционизм и тут мы с ними вполне согласны, поскольку также разделяем классическую гносеологическую парадигму, которая утверждает существование внутренних имманентных законов истории идей, благодаря чему она коррелирует но не совпадает с «историей людей». Нам только не совсем понятно, почему и евразийству отказывают в этом. Евразийство — не набор произвольных гипотез, как хотели думать его слишком предвзятые оппоненты (вроде Кизеветтера или Матвеевой). Как справедливо отмечал Л. Люкс у истоков евразийства стояли большие ученые, впоследствии получившие мировую известность, имевшие хорошую подготовку европейского уровня, широкую эрудицию, владевшие европейскими языками. Евразийцы заложили основы структурального метода в лингвистике и географии, высказали ряд оригинальных гипотез литературоведческого толка, впоследствии получивших блестящее подтверждение (например, о существование в допетровской Руси самобытной

литературной традиции), были основателями новой науки — кочевниковедения. Их политические прогнозы подтвердило время. Конечно, можно и нужно критиковать евразийство, отделять в нем зерна от плевел, но обращаться с ним столь вольным образом, что сводить его к комплексам — значит не признавать очевидных фактов.

Третий недостаток порожден гипертрофированной реакцией на второй. Мы уже замечали, что те исследователи евразийства, которые ему симпатизируют, защищая его от нападок слишком пристрастных врагов, готовых свести евразийство к одним лишь психологическим комплексам эмигрантов, впадают в другую крайность. Они пытаются представить его как идейного наследника практически всех направлений и течений в русской культуре (исключая разве что западничество). Кажется, что большинство исследователей стремятся лишь обнаружить внешнее сходство между каким-либо высказыванием философа или ученого и евразийской концепцией, их не интересует при этом сущностное сопоставление этих взглядов, а также имелись ли эти авторы в «идеальной библиотеке евразийцев»[1], так в число предтеч евразийства попали и любомудр Титов, и философ Владимир Соловьев и многие другие, далекие от евразийцев персонажи. При этом игнорируются тексты и авторы, которые как раз оказывали влияние на евразийцев еще до их вхождения в евразийскую группу (так, часто остается без должного внимания то, что Савицкий был учеником Струве и вообще влияние на евразийство идей русского национал-либерализма). Разумеется, такой некритический подход к проблеме источников евразийства не украшает их труды.

Еще один недостаток — восприятие евразийства 1920–1930-х гг. как некоего монолитно-цельного мировоззрения. Действительно, сами евразийцы из политических соображений старались замалчивать разногласия внутри движения, но, как мы уже отмечали, история движения, а также публикуемые теперь письма евразийцев неопровержимо доказывают, что оно было неоднородно. Это необходимо учитывать, дабы создать объективную картину о данном мировоззрении в целом.

Еще один недостаток — наивное некритическое восприятие тестов евразийцев. Исследователи зачастую забывают, что евразийцы ощущали себя не чистыми учеными, а политиками-заговорщиками, они строго цензурировали свои тексты, часто не высказывали истинные мысли и намерения, чтобы не встретить негативной реакции со стороны внешнего окружения, отдельных общественных и политических деятелей. Обнародование даже части эпистолярного наследия евразийцев показывает, что они могли низко оценивать тексты, которые теперь считаются классическими, обильно цитируются и используются современными исследователями как материал для создания кон-

[1] Термин П. Серио, означающий круг книг, прочитанный автором и оказавших влияние на его концепцию.

цепций о евразийстве (так, Н. С. Трубецкой чрезвычайно низко оценивал научное значение своей книги «Наследие Чингисхана», называл ее грубой агиткой со множеством натяжек, и даже не поставил под ней свое имя, тем не менее, в наши дни эта работа считается среди евразийствоведов одним из фундаментальных евразийских текстов Трубецкого).

Наконец, еще один важный недостаток — игнорирование большого массива евразийских текстов. В настоящее время переопубликованы и введены в научный оборот лишь некоторые тексты евразийцев, зачастую одни и те же работы кочуют из книги в книгу с 1990-х гг., более того, хотя до сих пор нет сколько-нибудь полного собрания сочинений евразийцев, многие исследователи считают оценку евразийства уже свершившимся фактом и проблему евразийства вполне закрытой. В частности, мало исследованы структуралистские манифесты Савицкого и Якобсона 1930-х гг., которые проливают новый свет на философскую базу евразийства.

Однако описанные недостатки при всей их важности все же являются второстепенными. Самый главный недостаток подавляющего большинства предшествующих исследований евразийства — это их методологическая наивность (впрочем, это недостаток не только евразийствоведов, но вообще ученых-гуманитариев, как хорошо написала об этом Р. М. Фрумкина: «…в гуманитарных науках … редкие авторы, независимо от весомости их вклада, берут на себя труд сформулировать общеметодологические основы своих исследований… За частную эпистемологию у нас чаще всего выдается некое “свободное парение”»[1]). Хотя многие авторы заявляют об использовании тех или иных методов (особенно это касается диссертаций, посвященных евразийству, где сама стандартизированная форма работы требует этого), тем не менее, объявленные методы фактически там не применяются, а те методы, которые используются, применяются стихийно и являются неотрефлексированными.

Поэтому, если мы всерьез хотим разобраться с сущностью евразийства, нам нужно определиться с проблемами методологического порядка.

10. Проблема методологии гуманитарного познания

Безусловно, определяя евразийство, его исследователи занимались объяснением: что же оно из себя представляет? Однако научное объяснение в сфере гуманитарных наук, как это прекрасно показал отечественный специалист по структурализму Г. К. Косиков, имеет несколько разновидностей[2].

---

[1] *Фрумкина Р. М.* Есть ли у лингвистики своя эпистемология? // Язык и наука конца XX века. М., 1995. С. 79–80.

[2] *Косиков Г. К.* «Структура» и /или «текст» (стратегии современной семиотики) // От структурализма к постструктурализму. Французская семиотика. Составление и вступительная статья докт. филол. наук Г. К. Косикова. М.: Прогресс, 2000.

Наиболее известным является, конечно, каузальное объяснение, которое распространено в естественных науках, и которое позитивистская традиция пытается вот уже два столетия перенести в сферу гуманитарного знания. Каузальное объяснение состоит в поиске причины данного явления и «отвечает на вопрос»: почему возникло то или иное явление?». По этому пути идет, например, большинство современных литературоведов, которые являются сторонниками позитивистского методологического монизма, хотя сами могут об этом не подозревать (критика методологического позитивизма, которая во французском литературоведении была произведена структуралистами еще в 1960-х гг., российское литературоведение, увы, почти еще не затронула). Так, они стремятся найти прототипы тех или иных персонажей литературного произведения, выводя их характеры не из внутреннего смысла произведения, а из каузального воздействия жизни на автора произведения.

Другая разновидность объяснения — генетическое. Как явствует из самого его названия, генетическое объяснение сводится к раскрытию происхождения явления и отвечает на вопрос: «из чего возникло это явление?». Оно часто встречается в религиоведении и вообще в истории культуры, где, например, христианство могут возводить к языческим мифам об умирающем и воскресающем боге, фактически игнорируя сущностное различие между язычеством и христианством.

Наконец, третья разновидность объяснения — телеологическое объяснение, которое призвано дать ответ на вопрос: «какова цель данного явления?». Косиков пишет далее, что «сфера телеологии делится в свою очередь на две пересекающиеся, но все же самостоятельные области: … область *целеполагания* [курсив Косикова — Р. В.], устанавливающая отношения между интенциями, средствами и результатами действий и использующаяся в таких науках о человеческом поведении как истории и социология.. и … область *функциональных взаимосвязей* [курсив Косикова — Р. В.] во внутренне целесообразных объектах, будь то явления живой природы или человеческой деятельности. *Структурное объяснение* [курсив Косикова — Р. В.] относится ко второму типу телеологического объяснения, в соответствии с принятым ныне определением структуры: … структура есть «целое, образованное взаимосвязанными элементами таким образом, что каждый зависит от других и может быть тем, чем он является, только благодаря отношениям с другими элементами»[1].

Итак, по Косикову, есть две разновидности третьего телеологического объяснения. Когда Косиков говорит о сфере целеполагания, то он имеет в виду субъективные цели, которые ставят перед собой люди. Таким образом, перед нами субъективно-целевое или субъективно-телеологическое объяснение, которое часто используется в истории и социологии, где предметом ис-

[1] Там же. С. 11–12.

следования являются люди, которые могут сознательно ставить перед собой те или иные цели и стремиться к их достижению. Так, объяснение тех или действий исторического деятеля может быть связано с раскрытием тех идеологических, политических, экономических и иных мотиваций, которые им двигали. Когда же Косиков говорит о сфере функциональных взаимосвязей, требующей структурного объяснения, то у него по сути дела речь идет о функции того или иного предмета, связанной с его внутренней сутью. Это уже не субъективная, а объективная, внутренняя цель предмета, реализуя которую предмет раскрывает свое предназначение. Так, функционируя желудок человека реализует его собственную цель — обеспечивать организм питательными веществами. Различие между субъективной и объективной целью можно увидеть на следующем примере: строители строят дом, потому что желают за свою работу получить деньги. Это их субъективная цель, без которой дом бы не был построен. Но дом имеет и свою собственную внутреннюю цель или функцию: оберегать находящихся в нем людей от холода, зноя и иных нежелательных метеорологических явлений. Понятно также почему Косиков эту внутреннюю цель понимает как структуру: для того, чтобы дом мог выполнять свое предназначение, функцию, «внутреннюю цель», части, из которых он состоит увязаны друг с другом наилучшим с этой точки зрения образом, например, так, у него есть стены и крыша. То есть его внутренняя объективная цель предполагает особое структурирование, организацию частей, функция детерминирует структуру.

Итак, перед нами объективно-телеологическое, функциональное или структурное объяснение, которое и состоит в том, чтобы через раскрытие функции выявить структуру (не всегда столь явную, как в случае дома) или наоборот — через описание структуры раскрыть функцию. Такое объяснение, например, является главным методом структурной антропологии.

Предложенная Косиковым классификация объяснений может быть уточнена и углублена, если мы обратим внимание на то, что она перекликается со знаменитой теорией четырех причин Аристотеля. Напомним, что Аристотель в главе 3 книги 2 «Физики» классифицировал причины существования какого-либо предмета таким образом: «мы должны рассмотреть причины — каковы они и сколько их по числу. … В одном значении причиной называется то, “из чего”, как внутренне ему присущего, возникает что-нибудь, например медь — причина этой статуи или серебро — этой чаши, и их роды. В другом значении [причиной будут] форма и образец — а это есть определение сути бытия — и их роды (например, для октавы отношение двух к единице и вообще число), а также составные части определения. Далее, [причиной называется то], откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина — отец, и, вообще, производящее — причина производимого и

изменяющее — изменяемого. Наконец, [причина] как цель, т.е. “ради чего”; например, [причина] прогулки — здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: “чтобы быть здоровым” — и, сказав так, полагаем, что указали причину. И все, что возникает в промежутке на пути к цели, когда движение вызвано чем-нибудь иным, например [на пути] к здоровью — лечение похуданием, очищение [желудка], лекарства, [врачебные] инструменты, — все это существует ради цели и отличается друг от друга тем, что одно есть действия, а другое — орудия»[1].

Иначе говоря, по Аристотелю есть четыре причины всего сущего:

1) материальная, субстрат — материал, из которого состоит вещь и из которого она была сделана или произошла;

2) «формальная» или сущностная — идея, интеллигибельная «форма», умопостигаемый принцип, который организует материю вещи;

3) деятельная или действующая — начало, которое непосредственно оказывает воздействие и приводит к изменениям;

4) целевая — благо, к которому стремится тот или то, кто осуществляет деятельность.

Исходя из аристотелевской теории причин, возможны четыре типа объяснений, причем, каждый из них сводится к раскрытию одной из причин:

1) объяснение, указывающее на материальную причину или на то, из чего сделано и из чего происходит данный предмет. Перед нами «генетическое объяснение» по классификации Косикова;

2) объяснение, указывающее на сущностную, формальную причину, раскрывающее: чем предмет является как таковой. Косиков специально его не выделяет, но подразумевает, когда говорит о функциональном, структурном объяснении (ведь предмет как таковой раскрывается именно в своих внутренних взаимосвязях);

3) объяснение, указывающее на действующую причину или на то, кто или что приводит в действие или является источником изменений. Перед нами «каузальное объяснение» по Косикову;

4) объяснение, указывающее на целевую причину или на то, ради чего производится действие. Перед нами и субъективно-целевое, и объективно-целевое объяснения по Косикову или то, что он обозначает как телеологическое объяснение вообще.

Для всестороннего объяснения явления требуется по Аристотелю охватить все четыре причины и значит использовать все четыре описанных вида объяснения (в «Метафизике» Аристотель упрекает предшествовавших ему философов в том, что они видели лишь одну из четырех причин мироздания: натурфилософы — материальную, Платон — сущностную).

---

[1] *Аристотель.* Сочинения в 4 томах. Том 3. М.: Мысль, 1981. С. 87–88.

11. Классификация взглядов на евразийство с учетом аристотелевского «четвероякого» метода

Теперь вернемся к евразийству 1920–1930-х годов, которое, конечно, также представляет собой особый, пусть и мыслительный, так сказать, идеологический «предмет». А значит, евразийство также имеет четыре причины своего существования (материальную, формальную, деятельную и целевую) и возможны объяснения этого предмета, исходя из той или иной причины, а также целокупное объяснение.

Обратившись к вышеописанным семи объяснениям того, что такое евразийство и соотнеся их с описанными четырьмя видами объяснений (генетическое, каузальное, сущностное и целевое) мы вдруг обнаруживаем, что все имеющиеся объяснения евразийства односторонни и меньше всего говорят о том, чем является евразийство по сути.

Точки зрения, гласящие, что евразийство — плод эмигрантских комплексов и хаоса гражданской войны («евразийство — настроение, а не система»), что евразийство — русская разновидность европейской консервативной революции и, наконец, что евразийство порождено распадом колониальных империй и является либо идеологией антизападного антиколониализма, либо русского неоколониализма можно вполне отнести к каузальным объяснениям евразийства. В самом деле, они строятся на том, что евразийство есть реакция на какие-либо внешние раздражители — революцию, гражданскую войну, распад Российской империи, начало распада колониальных империй Запада и ослабление его влияния на другие страны, коммунистическую идеологию, эмигрантский быт. То есть речь идет не о чем ином как о действующих причинах, вызвавших к жизни евразийство в данное время, в данном месте и в данном виде (в русском зарубежье в начале 1920-х годов, в виде своеобразного «ответа на коммунизм справа», на экспансию Запада, на сепаратизм нерусских народов Российской империи). Однако, согласимся, это мало что говорит о самой сущности евразийства, более того, перед нами явная подмена темы, это все равно как если бы на вопрос: «что такое дом?» мы бы стали отвечать, рассказывая, как работали его строители. Конечно, возможен и такой путь, но в этом случае нужно оставшиеся три причины раскрыть через действующую, например: строители использовали такие инструменты как мастерки и молотки (действующая причина), потому что этого требовал сам материал — кирпич (материальная причина), использование которого связано в свою очередь с тем, что дом должен выдержать атмосферные катаклизмы (сущностная и целевая причины). Точно также и евразийство можно было раскрыть, отталкиваясь от того, что оно возникло на фоне революции и утверждения коммунистической идеологии, а также на фоне ослабления Запада, измотанного первой мировой войной и роста националистических настроений на Востоке (в том числе и «внутрироссийском»), но идя затем к

сущности евразийства. Однако указанные исследователи как раз отрицали наличие у евразийства сущности, идеологического содержания, либо объявляя евразийство настроением, а не системой, либо практически отождествляя его с иными, отличными от него феноменами европейской мысли и политической практики (немецкая консервативная революция, национализм и колониализм).

Далее, точки зрения, гласившие, что евразийство — это модернизированное славянофильство или результат развития всей русской культуры, являются по сути не чем иным как генетическим объяснением. Ведь по сути дела речь здесь идет о вопросе: из какого идеологического материала возникло евразийство? Опять-таки подобная постановка проблемы, в принципе, возможна, потому что в указанных точках зрения есть рациональное зерно: можно найти сходства между славянофильством и евразийством (так же, как и можно найти множество различий) и даже показать, что евразийцы, строя свою систему, сознательно или бессознательно использовали те или иные концепции славянофилов (например, концепцию раскола культурного русского общества после реформ Петра Первого). Но это вновь мало что дает для понимания сущности евразийства. Если на вопрос: «что такое дом?» мы ответим, что он построен из кирпича, то искомого ответа все таки дано не будет, ведь вместо того, чтоб указать на сущностную причину, мы укажем на материальную. Точно также и с евразийством: евразийцы могли использовать идеи славянофилов, К. Леонтьева, поэтов Серебряного века, но дело не в этом, а в том, что они эти идеи организовали в некую систему, в которой они приобрели новый, доселе не существовавший смысл, и ответить на вопрос о принципе организации этой системы и значит ответить на вопрос о сущности евразийства.

Далее, мы упоминали, что среди западных исследователей, а также среди критиков евразийства из среды нерусских внутрироссийских националистов распространена точка зрения, согласно которой евразийство — своеобразная «уловка» русского колониализма и империализма, нужная для того, чтоб обосновать существование России как империи. Перед нами субъективно-телеологическое объяснение евразийства. Могут возразить, что националистическая трактовка евразийства уже упоминалась нами, когда мы говорили о каузальных объяснениях, но здесь нет противоречия: в том случае утверждалось, что распад Российской империи мог повлиять на возникновение евразийства как идеологии, обосновывающей возрождение и существование империи в новой форме, а в данном случае говорится о сознательной позиции лидеров и участников евразийского движения, которые были убежденными сторонниками империи. Аристотель в «Физике» указывал, что одна и та же причина, взятая в разных аспектах, может быть и движущей, и целевой, перед нами тот самый феномен.

Действительно, евразийцы считали, что сама природа предуготовила Великой России судьбу империи или многонационального большого государства. (Причем, напрасно местечковые националисты вроде А.-З. Валиди приписывали евразийцам злонамеренность по отношению к нерусским народам, напротив, евразийцы, в отличие от классических дореволюционных русских националистов-черносотенцев, были твердыми противникам русификации и ассимиляции других России. Евразийцы считали, что все народы Великой России только выигрывают от того, что они входят в единое политическое имперское пространство). Однако знание о субъективных целях евразийцев опять-таки мало что дает для понимания внутренней сущности, объективной «цели-функции» евразийства. Вспомним аристотелевский пример с домом: целью строителей является получение денег за работу, однако, внутренней целью или функцией самого дома является защита людей от метеорологических воздействий. Можно здесь и провести параллель с субъективным стремлением писателя и объективным значением созданного им произведения: литературоведам известно, что в «Золотом теленке» Ильф и Петров ставили себе цель высмеять бухаринскую экономическую программу с ее лозунгом «Обогащайтесь!» (подпольный миллионер Корейко должен был символизировать нэпмана, который обогащается, принося не пользу, а лишь вред советскому государству). Но роман Ильфа и Петрова вышел далеко за рамки политического памфлета. Так обстоит дело и с евразийством: важно не то, что желали сами евразийцы, а то, что несет в себе само евразийство, его внутренняя сущность и органическая цель.

Своеобразной разновидностью субъективно-телеологического объяснения евразийства является и концепция Ф. И. Гиренка (которая не выражена в форме развернутого учения, а представляет собой полуфилософские-полухудожественные отрывочные тезисы). Напомним, суть ее в том, что евразийство — это критика европоцентризма, хотя и непоследовательная, так как вместе с европоцентризмом не отвергает рационализм. То есть по Гиренку выходит, что евразийцы во главу угла своей доктрины ставили освобождение неевропейских народов и их культур от идеологии европоцентризма, которая мешает их самобытному развитию. Как видим, здесь также идет речь о цели, которую евразийцы сознательно ставили перед собой.

Поразительно, что из семи распространенных взглядов на евразийство, сложившихся в среде ученых за более чем 20 летнее изучение евразийства в России и за рубежом, оказывается, нет практически ни одного, который касался бы сущности евразийства. Исследователи пишут о чем угодно: о том, какие феномены привели к возникновению евразийской идеологии, о том, наследниками какого течения общественно-политической мысли были евразийцы, о том, чего хотели сами евразийцы, но вопрос о том, что же такое евразийство? в чем его сущность? старательно обходят стороной. И это остает-

ся незамеченным только потому, что исследователи евразийства, как и большинство гуманитариев в целом, не затрудняют себя формулировкой своих общеметодологических приоритетов и рефлексией над проблемами методологии. Конечно, какие-то определения евразийства его исследователи дают, но определения эти на удивление бессодержательны. Например, часто говорится о том, что евразийство — учение о том, что Россия есть не европейская, не азиатская, а особая, евразийская цивилизация. Безусловно, это верно, но при этом не дается никакого объяснения: в чем состоит особость этой цивилизации, ее сущность. Рассуждения о том, что она совмещает в себе черты западной и восточной культур тоже мало что объясняют, ведь нужно тогда определить: в чем суть западной и восточной культур и в какой пропорции они совмещаются в культуре евразийской? И это не говоря уже о том, что сами евразийцы указывали, что Евразия — это не смесь Запада и Востока, а нечто отличное и от того, и от другого.

Таким образом, заявление о том, что евразийство — учение о России как об особой цивилизации и культуре, превращается в простую банальность. Китай, Малайзия, Египет, Латинская Америка — тоже особые цивилизации, но очевидно, они чем-то существенно отличаются от России…

12. Проблема сущности евразийства и метод ее исследования

Но что же значит, определить сущность евразийства? Речь отнюдь не идет о формально-логическом определении, которое лишь указывает на ближайший род и видовые отличия. Мы имеем в виду нечто иное — структурно-функциональное понимание сущности. Согласно ему сущность есть некая идеальная структура, то есть мыслительная схема, лежащая в основе феномена культуры и являющаяся некоей формообразующей его моделью. Важным атрибутом такой структуры является ее бессознательный характер. Имеется в виду, что люди, которые создают и воспроизводят этот культурный феномен, сами не понимают вполне того, что их деятельность — не «свободное творчество», а реализация, наполнение конкретным содержанием некоей абстрактной схемы (как человек, который говорит на своем родном языке, соблюдая правила грамматики, но при этом не зная их и не будучи в состоянии их сформулировать).

Другой не менее важный атрибут этой структуры — это наличие в ней системы оппозиций, каждая из которых есть пара признаков, имеющих и сходства, и различия и обретающих существенное значение только когда они начинают противопоставляться. Здесь тоже можно провести параллель с речевой деятельностью, в основе которой лежит система оппозиций фонем.

Структура, как мы уже говорили, связана с функцией феномена культуры, проиллюстрируем это примером. Нож состоит из лезвия и рукоятки. Рукоятка должна достаточно округлой и широкой, чтоб не поранить руку дер-

жащего ее человека, лезвие, напротив — заостренным и узким, чтобы оно могло резать. Мы имеем следующие оппозиции: 1) рукоятка — лезвие 2) широкое — узкое 3) округлое — заостренное. Перед нами структура из трех бинарных оппозиций, которая составляет идеальную «форму», сущность ножа (ее можно «наполнять» материей) и если эти оппозиции не будут соблюдаться — например, нож будет лишен рукоятки или рукоятка будет узкой и острой, то нож не сможет выполнять свою функцию. Здесь уместно вспомнить Аристотеля, согласно философии которого «форма» или сущность вещи одновременно является и ее внутренней целью, скажем, реальный камень имеет своей целью оставаться камнем, насколько возможно, воплощать в материи идею каменности. Нож также воплощает идеальную «ножовость», которая есть способность разрезать что-либо, и хороший нож ее лучше воплощает и поэтому лучше режет. Как видим, аристотелевская трактовка сущности во многом предвосхищает структурный метод, хотя принято считать, что Аристотель как создатель родо-видого определения далек от структурализма, ведь родо-видовое определение казалось бы трактует сущность как нечто цельное, монолитное. Нам представляется это именно тот случай, который имел в виду В. И. Ленин, когда писал о том, что вековая аристотелианская традиция убила в Аристотеле все живое и диалектическое. Ведь «форма» (или правильнее сказать «эйдос», потому что «форма» — это только русский перевод термина «эйдос» в текстах Аристотеля[1]) — это «принцип организации вещи» (А. Ф. Лосев), а таковой предполагает некую структурную оформленность, некие части вещи, которые этот принцип организует (крыша и стены у дома). Причем, речь идет не о материальных частях, а об идеальной схеме, что полностью соответствует определению сущности у Аристотеля — «то, чем является вещь согласно своему определению или что остается в ней по отвлечению ее от материи»[2].

Клод Леви-Стросс очень хорошо показал на ряде примеров, как некая бессознательная структура или система оппозиций формообразует миф. Ясно, что это можно сказать и о других феноменах культуры и представители структурализма не единожды показывали то же самое на примере текстов литературы, памятников архитектуры, моды той или иной эпохи. Ничто нам не мешает сделать это и с евразийской теорией. Это и есть цель нашей работы: обнаружить, эксплицировать некую бессознательную структуру, системы оппозиций в евразийской теории и показать, что это и есть истинная сущность евразийства и его внутренняя органическая, объективная цель или культурная функция, отличная от тех субъективных целей, которые декларировали евразийцы, когда создавали свою теорию, и тем более от тех, что

[1] В текстах Платона тот же термин переводят «идея».

[2] *Аристотель.* Сочинения в 4 томах. Том 1. М.: Мысль, 1981. С. 454.

приписывают евразийцам их недоброжелатели из числа их и наших современников.

Соответственно метод нашего исследования — структурный анализ. Вкратце этот метод сводится к операциям *членения* и *монтажа*, которые производятся следующим образом: сначала выделяют основные элементы структуры, затем выясняют: почему они составляют именно такую структуру и, тем самым, вскрывают внутренний смысл и смыслы текстового сообщения и соотносят их с первым, очевидным смыслом. Как замечает В. Декомб, результатом структурного анализа неизбежно становится репрезентация базовой модели, более объемного дискурса, включающего в себя «текст» и в тоже время также являющегося «текстом»[1].

Однако сложность и даже некоторая парадоксальность этой задачи состоит в том, что нужно подвергнуть структуральному анализу сам структурализм, поскольку в основе всех евразийских учений лежала своеобразная онтологическая версия философии структурализма.

[1] *Декомб В.* Тождественное и иное. Сорок пять лет из истории французской философии (1933–1978) // Современная французская философия. Перевод М. М. Федоровой. Редактор Н. Я. Марголина. М., 2000. С. 86.

Персонология князя Николая Сергеевича Трубецкого

С. М. Половинкин

Споры вокруг евразийства, которые несколько поутихли в последнее время, велись, в основном, вокруг политических идей. Амплитуда колебаний мнений здесь огромна. Одни видят в идеократии евразийцев культурократию (А. В. Соболев), другие — фашизм (В. А. Сендеров, А. Л. Янов). Правда последние, что бы ни увидели, всегда думают о фашизме. Одни не хотят отдать евразийство национал-патриотам, другие видят в евразийстве чуть ли не большевизм, третьи — русскую идеологию колонизации Великого Турана и призывают сопротивляться этому. Однако следует вспомнить слова исследовательницы евразийства И. Н. Сиземской: «Таким образом, философское коконцептуальное основание евразийства гораздо сложнее и глубже его политических доктринальных основ, хотя и те и другие внутренне взаимно связаны. И если последние в самом деле были “великим самообманом”, в который нам, не дай Бог, снова впасть, то первые представляют интерес как этап развития русской философской мысли и как система воззрений, пытающаяся найти ответы на вечный русский вопрос: “кто мы и куда идём?”»[1]. С. С. Хоружий считал, что евразийцам, «хотя и неявно», служили «принципы христианского персонализма»[2]. И действительно, философской «ко-ко» основой евразийства «явно» является христианский персонализм. Но этим мало кто занимался[3]. Работа является попыткой реабилитации, достаточно полно разработанного, персонализма евразийцев, который находился в обширном контексте истории русского персонализма.

Идею личности Трубецкой ставил в центре всех своих евразийских построений: «Одним из самых важных понятий, (м<ожет> б<ыть>, даже самым важным), является понятие личности. На этом понятии строятся и философская, и историософская, и социологическая, и политическая стороны евразийства»[4]. Необходима наука о личности — «персонология», — которой пока нет[5]. Личность иррациональна: «Личность неразложима и неповторима, а потому не может быть вполне познана средствами человеческого рассудка»[6]. Но всё же возможна «научная персонология»: «Изучаться при этом могут ли-

---

[1] Евразийство: за и против, вчера и сегодня (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 28.

[2] *Хоружий С. С.* Карсавин, евразийство и ВКП // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 80.

[3] См.: *Колесниченко Ю. В.* Опыт евразийства: тема личности в отечественной философии // Вестник МГУ. Серия 12. Социально-политические исследования. 1994. № 1.

[4] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 105.

[5] Там же. С. 107.

[6] Там же. С. 106.

бо общие законы существования личности и отношения личности к миру и к другим личностям, либо формы эмпирического проявления как личности вообще, так и какой-нибудь конкретной данной личности»[1]. Наряду с описательными научными исследованиями необходимы исследования, осмысливающие фактический материал: наряду с историей необходима историософия, наряду с этнографией — этнософия, наряду с географией — геософия и т.д. Это ведёт к единой системе наук, подчинённой персонологии. За пределами науки идея личности становится «исходной точкой для системы *философии*» и для богословия[2]. Персонология призвана координировать усилия ряда наук.

Трубецкой ввёл следующие типы личностей:

I. Частночеловеческая личность. Пример: конкретный человек.

II. Многочеловеческая личность, или «симфоническая» личность[3], или «хоровая» личность[4], которой существуют подтипы:

1. Частнонародная личность. Пример: конкретный народ, нация, обладающая «национальной энтелехией».

2. Многонародная личность. Пример: группа романо-германских народов, группа евразийских народов[5].

В качестве примера «хоровой личности» Трубецкой привёл «тройку» идеологов евразийства: Трубецкого — Савицкого — Сувчинского[6].

Человечество не представляет из себя «живой личности, не имеет индивидуального бытия», не есть субъект истории[7]. Общечеловеческая культура невозможна: «При пёстром многообразии национальных характеров и психических типов такая “общечеловеческая культура” свелась бы либо к удовлетворению чисто материальных потребностей при полном игнорировании потребностей духовных, либо навязала бы всем народам формы жизни, вытекающие из национального характера какой-нибудь одной этнографической особы»[8]. Бог дал «закон дробления и множественности национальных культур» (смешение языков при строительстве Вавилонской башни), ибо общечеловеческая культура ведёт к богоборчеству: «В этом повествовании Священное Писание рисует нам человечество, говорящее на одном языке, т.е. лингвистически и культурно вполне однородное. И оказывается, что эта единая общечеловеческая, лишённая всякого индивидуального, национального при-

---

[1] Там же. С. 107.

[2] Там же. С. 109.

[3] Там же. С. 105.

[4] *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928 / Публикация К. Б. Ермишиной. М., 2008. С. 130.

[5] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 105.

[6] *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928. С. 130.

[7] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 440.

[8] Там же. С. 120.

знака культура чрезвычайно односторонняя: при громадном развитии науки и техники (на что указывает самая возможность замысла стройки!) полная духовная бессодержательность и нравственное одичание. А вследствие этих свойств культуры — непомерное развитие самодовольства и гордыни, воплощением чего является безбожный и в то же время бессмысленный замысел постройки вавилонской башни. Вавилонская башня — чудо техники, но не только без религиозного содержания, а с прямым антирелигиозным, кощунственным назначением. И Бог, желая воспрепятствовать осуществлению этого замысла и положить предел кощунственному самопревознесению человечества, смешивает языки, т.е. устанавливает на вечные времена закон национального дробления и множественности национальных языков и культур. В этом акте божественного Промысла заключается, с одной стороны, признание того, что безбожная, самопревозносящаяся техника, ярко выразившаяся в замысле постройки вавилонской башни, есть не случайное, а неизбежное и естественное следствие самого факта единообразной, национально не дифференцированной общечеловеческой культуры, с другой стороны — указание на то, что только национально ограниченные культуры могут быть свободными от духа пустой человеческой гордыни и вести человечество по путям, угодным Богу»[1].

Интернационалистские и космополитические устремления европейской цивилизации ведут к новому вавилонскому столпотворению: «Ломая своеобразные духовные устои жизни и культуры каждого отдельного народа, она не заменяет и не может заменить их никакими другими духовными устоями и насаждает только внешние формы быта, покоящиеся лишь на материально-утилитарных или рационалистических основаниях. Благодаря этому европейская цивилизация производит небывалое опустошение в душах европеизированных народов, делая их в отношении духовного творчества бесплодными, в отношении нравственном — безразличными или одичавшими. В то же время непомерное пробуждение жадности к земным благам и греховной гордыни является верным спутником этой цивилизации»[2]. Только в национальной культуре возрастают духовные ценности, поэтому «люди должны мириться с отрицательными последствиями этого закона <войны, национальная вражда, порабощение одного народа другим и т.п.> и безропотно и сознательно переносить свою национальную ограниченность»[3]. Божий замысел о человечестве есть единство в многообразии: «Радужная сеть, единая и гармоничная в силу своей непрерывности и в то же время бесконечно многообразная в силу своей дифференцированности»[4]. В силу этого, следует отвергнуть, как без-

[1] Там же. С. 328–329.
[2] Там же. С. 331.
[3] Там же. С. 330–331.
[4] Там же. С. 334.

божное и аморальное, стремление к европеизации, к созданию общечеловеческой культуры и стремиться к совершенствованию своей национальной культуры. «Общечеловеческая значимость христианства» не противоречит стремлению к отказу от общечеловеческой культуры: «Христианство есть “закваска”, которая может быть положена в самые различные виды теста, и результат “брожения” будет совершенно различен в зависимости от состава теста. А потому та радужно многообразная сеть неповторимо-национальных культур земного шара, о которой мы говорили выше, должна бы сохранить свою конструкцию даже в том случае, если бы все народы мира восприняли христианство»[1]. «Христианство выше рас и культур, но не упраздняет ни многообразия, ни своеобразия рас и культур»[2].

Отрицание общечеловеческой культуры у евразийцев встретило протест Н. А. Бердяева, предрекавшего возникновение «новой универсалистической эпохи»: «Так должен образоваться в мире единый духовный космос, в который русский народ должен сделать свой большой вклад»[3]. Нельзя отрицать «реальность и единство человечества»: «Мир есть иерархический организм, конкретное всеединство»[4]. Бердяев констатировал: «Все национальные организмы ввергнуты в мировой круговорот и мировую ширь»[5]. Нации-организмы, в конце концов, будут растворены в этом «мировом круговороте», и грех этому противиться. Евразийский национализм Бердяев обвинял в замыкании, самодовольстве и самоудовлетворённости. Особое неприятие у Бердяева вызвала вражда евразийцев к Европе. Имея ввиду собственный опыт общения с философами Запада, Бердяев учил евразийцев: «И размыкание, выход в мировую ширь вовсе не означает европеизации России, подчинение её западным началам, а означает мировое духовное влияние России, раскрытие Западу своих духовных богатств»[6]. Свой оптимизм в отношении перспективы шествия человечества к «конкретному всеединству» Бердяев подкреплял представлением, что универсальной основой человеческой культуры является не романо-германская культура, а культура античная. И культура европейская и культура русская имеют свои основы в греческой культуре[7]. Нашел Бердяев место и для национальной культуры: «Культура всегда национальна, никогда не интернациональна, и вместе с тем она сверхнациональна по своим достижениям и универсальна по своим основам»[8]. Подлин-

[1] Там же. С. 335–336.

[2] Там же. С. 335.

[3] *Бердяев Н. А.* Евразийцы // Путь. Париж. 1925. № 1 // Путь. Кн. 1 (I–VI). М., 1992. С. 102.

[4] Там же. С. 103.

[5] Там же. С. 102.

[6] Там же. С. 102.

[7] Там же. С. 103.

[8] Там же. С. 103.

ной эпохой евразийской культуры была универсалистическая эпоха эллинизма, подготовившая почву для христианства[1]. Националистический партикуляризм евразийцев превратил православие в «бытовое исповедничество», которое Бердяев понимал как этнографию, фольклор. Если нет духовного единства человечества, то христианство лишено боговоплощения и искупления, лишено догмата богочеловечества Христа[2]. Л. П. Карсавин в своём ответе Бердяеву в его призывах к «русской всечеловечности и всемирности» видел лозунг «европеизуйтесь»[3]. Бердяевскому этнографическому пониманию Православия у евразийцев Карсавин противопоставил своё понимание универсалистичности Православия: «Для нас Православие универсалистично, но только в том смысле, что православная Евразия и православная Россия будут гегемоном культурного мира, если она всецело раскроет *себя*»[4]. Карсавин отстаивал индивидуальность российско-евразийской культуры против европеизации этой культуры, которую под видом универсализации пытался протащить Бердяев.

Всё пронизано личным началом: человек — личность, нация — многочеловеческая личность, Россия-Евразия — многонародная личность. Все эти личности имеют и дух, и плоть, между которыми существует «тесная функциональная связь». Личность следует изучать как «психофизическое целое». Абстрагирование либо духовной, либо плотской стороны не дает образа личности-целого, хотя возможны специальные науки об отдельных сторонах — духовной и плотской — личности[5]. Россия-Евразия — личность, имеющая и дух, и плоть, поэтому обвинения Г. В. Флоровского евразийцев чуть ли не в географическом детерминизме беспочвенны[6]. Да, евразийцы, особенно П. Н. Савицкий, усиленно занимались географией Евразии, но постоянно имея ввиду духовную основу Евразии-Личности.

Не существует одинаковых личностей, но существуют личности похожие: «Кроме природного сходства, существует и сходство, вызванное долгим совместным сожительством и постоянным общением, а также сходство внешнее, основанное на подражании»[7]. Во взаимоотношениях личностей существуют притяжение и отталкивание, которые бывают односторонние и взаимные. Притяжение личностей может привести к подражанию одной личности другой. Культура и быт каждого народа есть сложное переплетение подражаний, сходств и отличий, притяжений и отталкиваний.

---

[1] Там же. С. 102.

[2] Там же. С. 103.

[3] *Карсавин Л. П.* Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах» // Путь. Париж. 1926. № 2 // Путь. Кн. 1 (I–VI). М., 1992. С. 98.

[4] Там же. С. 98.

[5] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 107.

[6] *Флоровский Г. В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 327–328.

[7] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 111.

Личность существует в конкретном физическом окружении. Для народных и многонародных личностей «эта связь с физическим окружением (с природой территории) настолько сильна, что приходится говорить прямо о неотделимости данной многочеловеческой личности от её физического окружения и рассматривать это физическое окружение как продолжение данной многочеловеческой личности, во всяком случае, как некоторый её коррелят»[1]. Исследование личности должно быть направлено «на данную личность как психофизическое целое в соединении с её физическим окружением»[2].

Личность конкретно проявляет себя в своих состояниях, в «индивидуациях» или «ликах». Однако «личность не совпадает ни с одним из этих ликов и ни с одной из этих индивидуаций: личность есть *связь и совокупность* всех их»[3]. Внешние проявления должны соотноситься с сущностью личности: «Между внешними проявлениями и сущностью личности должно быть определённое соотношение, длительное нарушение которого крайне вредно»[4]. В качестве примера Трубецкой привёл тоску и разложение сознания русских эмигрантов. Для частночеловеческой личности жизнь есть непрерывный ряд индивидуаций, где ряды индивидуаций детства, юности, зрелости, старости могут сильно отличаться друг от друга. Частночеловеческая личность имеет несколько рядов одновременных индивидуаций: «я дома», «я на службе» и т.д. Личность человека является индивидуацией нации-личности. Между самосознанием индивида и самосознанием нации существует внутренняя связь: «Душевная жизнь каждого человека заключает в себе всегда известные элементы национальной психики, и духовный облик каждого отдельного представителя данного народа непременно имеет в себе черты национального характера в различных, смотря по индивидууму соединениях друг с другом и с чертами более частными (индивидуальными, семейными, сословными). <...> Его жизнь, будучи полным и гармоническим выражением его осознанной самобытной индивидуальности, неизбежно воплощает в себе и национальные черты»[5]. У многонародной личности индивидуацией является народ. род. Пример: «Русская нация-личность реально существует не *вне*, а только в своих индивидуациях — великорусской, украинской, белорусской и т.д.»[6]. Существует иерархия личностей: «В принципе каждая личность есть (фактически или потенциально) индивидуация другой, более “объёмистой” лично-

[1] Там же. С. 107.
[2] Там же. С. 108.
[3] Там же. С. 105–106.
[4] Там же. С. 112.
[5] Там же. С. 118.
[6] Там же. С. 405.

сти»[1]. Биография и история изучают смену индивидуаций частночеловеческой, соответственно, многочеловеческой личности[2].

Н. А. Бердяев обвинял евразийцев в том, что в их мышлении «совсем нет категории духовной свободы»[3] и что они не уважают человеческое творчество[4]. Об этом писал Бердяев и в «Самопознании»: «Как и всё новое поколение, ние, они не любили свободы»[5]. Насколько же справедливы эти обвинения? Частночеловеческая личность является индивидуацией многочеловеческой личности. Но это не означает, что личность человека не свободна в своём отношении к народу-личности. Человек свободен либо эгоцентрически, либо эксцентрически относиться к своему народу. Между этими крайностями умещается множество индивидуальных оттенков отношений. Нация-личность свободна следовать путём самосознания к соответствию своей же собственной сущности, но свободна идти и другими чуждыми ей путями. И личность, и нация способны свободно творить свою культуру. На этом пути есть и творческие подъёмы, и спады[6]. Сама природа национальной духовной культуры предполагает наличие в ней творческого начала. Никакого ущемления творческой свободы у евразийцев нет. Защищал с этой стороны евразийцев и Л. П. Карсавин: «Евразийская идеология как раз и есть — так её ощущают и понимают сами евразийцы — свободно становящаяся система, определённая своими основными идеями, но не исключающая индивидуального многообразия её пониманий. Не жёсткие формулы, не личные взгляды того или иного евразийца — эти взгляды могут быть и ошибочными — определяют систему, а идея, по отношению к которой формулы играют роль служебную. Можно сказать, что евразийство дорожит соборным началом и им проникнуто. Соборное же начало требует индивидуальной свободы, в его сфере вовсе не равнозначной с расплывчатостью»[7].

Развитая культура заключает в себе следующие части:

1. «Низ» культуры — «запас культурных ценностей, которым удовлетворяет свои потребности наиболее широкие слои национального целого, т<ак> наз<ываемые> “народные массы”»[8].

2. «Верх» культуры — запас культурных ценностей, создаваемый господствующими частями национального целого.

В нормально развивающейся культуре происходит плодотворный обмен «низа» и «верха»[1]. Существуют и иноземные влияния на культуру нации.

---

[1] Там же. С. 106.
[2] Там же. С. 108.
[3] *Бердяев Н. А.* Евразийцы. С. 103.
[4] Там же. С. 105.
[5] *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1991. С. 259.
[6] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 444.
[7] *Карсавин Л. П.* Ответ на статью Н. А. Бердяева об «евразийцах». С. 97.
[8] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 126.

Если они органически перерабатываются, то происходит обогащение национальной культуры. Механическое внедрение чужой культуры может исказить и вовсе разрушить национальную культуру. Может существовать и различие заимствований: «верхи» черпают иноземную культуру, заболевают эксцентризмом, а «низы» живут согласно с традицией. При этом нарушается плодотворный взаимообмен «низов» и «верхов», которые перестают понимать друг друга. В здоровом национальном организме различие «верхов» и «низов» сводится к «различию *степеней* оной и той же культуры»; в нациях нездоровых, зараженных болезнью европеизации, культура «верхов» качественно отличается от культуры «низов»: «Низы продолжают жить обломками культуры, некогда служившей нижней степенью, фундаментом туземной национальной культуры, а верхи живут верхними степенями другой, иноземной, романо-германской культуры; в промежутке между низами и верхами помещается слой людей без всякой культуры, отставших от низов и не приставших к верхам именно в силу качественной разнородности обеих культур»[2]. Это чревато социальными потрясениями.

В качестве примера Трубецкой привёл динамику влияний на русскую культуру. В ней всегда присутствовал туранский элемент. Когда византийское Православие попало на почву туранской психологии русского народа, то получился весьма прочный сплав. Тяготение восточных славян к византийскому не случайно, ибо имеет основание в этносе и языке. Формирующееся унитарное государство закрепило эти стремления, и возникло относительное единение «низов» и «верхов» русского общества в Московии. Начиная с Петра I, «верхи» общества тяготеют к эксцентризму, к неорганическому заимствованию из Западной Европы, а «низы» продолжают жить традиционно ориентированной на Восток жизнью. Петр I превратил Россию из самой даровитой ученицы Византии в вечного аутсайдера Запада: «И действительно, если Россия до Петра Великого по своей культуре могла считаться чуть ли не самой даровитой и плодовитой подражательницей Византии, то после Петра Великого, вступив на путь романо-германской “ориентации”, она оказалась в хвосте европейской культуры, на задворках цивилизации»[3]. «Пока здание русской культуры завершалось византийским куполом», устойчивость культуры сохранялась, «низ» и «верх» культуры составляли прочную постройку. Но с тех пор, как «низ» оставили прежним, а купол заменили «верхним этажом романо-германской конструкции», здание потеряло устойчивость и, в конце концов, рухнуло[4]. С Петра I начинается

---

[1] Там же. С. 371.
[2] Там же. С. 358.
[3] Там же. С. 133.
[4] Там же. С. 138.

период «антинациональной монархии»[1]. Представители «правительственной реакции» хотели видеть Россию «великой европейской державой». Представители «радикально-прогрессивного общества» хотели видеть Россию «прогрессивным европейским государством». Были и представители «золотой середины» — «разумные консерваторы» и «умеренные либералы». Все эти направления были комбинациями европейских идей. Все эти устремления Трубецкой считал утопическими, искусственными, внутренне несостоятельными: «Ни Россия как великая европейская держава, ни идеалы европейского прогресса русскому народу ничего не говорили»[2]. Власть смотрела на Россию «не как на живую личность, а как на бездушный материал»; такая власть стала непонятна и ненавистна народу[3]. Аналогично и прогрессисты видели в русском народе материал для своих манипуляций на европейский манер. Идеи социализма и экономического материализма тоже есть порождение европейской цивилизации[4]. В итоге: «Революция и свержение императорской власти становились неизбежны»[5]. В итоге: «коммунистическая власть оказалась продолжательницей европеизаторских традиций старой антинациональной монархии»[6].

Отношение человеческой личности к культуре своего народа тяготеет к следующим крайностям:

1. Эгоцентризм полагает культуру своего народа самой совершенной из всех культур, а похожие на неё культуры полагает выше непохожих: «Человек с ярко выраженной эгоцентрической психологией бессознательно считает себя центром вселенной, венцом создания, лучшим, наиболее совершенным из всех существ. Из двух других существ то, которое к нему ближе, более на него похоже, — лучше, а то, которое отстоит от него, — хуже. Поэтому всякая естественная группа существ, к которой этот человек принадлежит, признаётся им самой совершенной. Его семья, его сословие, его народ, его племя, его раса — лучше всех остальных, подобных им»[7].

2. Эксцентризм полагает более совершенной ту культуру, к которой не принадлежит оценивающая личность. Эксцентризм появляется у людей, предлагающие своему народу ассимилироваться с другим народом, кажущимся «всемирным».

В 1925 г. Трубецкой писал статью с характерным названием «Нация-Личность», которая опубликована не была[8]. Народы у Трубецкого есть «су-

[1] Там же. С. 243.
[2] Там же. С. 351.
[3] Там же. С. 250.
[4] Там же. С. 261.
[5] Там же. С. 252.
[6] Там же. С. 258.
[7] Там же. С. 60.
[8] *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928. С. 103.

щества», «субстанции одушевлённые»[1], «этнографически-антропологические особи»[2], «этнографически-антропологические единицы»[3]. Нация у Трубецкого есть «симфоническая» или «хоровая» личность, способная проявить себя в телесных и духовных индивидуациях, в явлениях материальной и духовной культуры. Определяющей является духовная культура нации, в основе которой лежит культ. От того, во что верит народ, зависит то, чем является его культура, да и вся его историческая судьба. Православие есть душа истинно русской культуры: «Евразийство выставляет требование национальной культуры и определённо заявляет, что русская национальная культура немыслима без православия»[4]. Евразийцы не мирились с «синодально-обер-прокурорским православием», превращённым самодержавием в свой аксессуар: «Оно требует подлинного православия, оправославливания быта, подлинной национальной культуры на основе "бытового исповедничества" и признаёт своей (своим идеалом) только такую монархию, которая бы явилась органическим следствием национальной культуры»[5]. Не послепетровское, санкт-петербургское, императорско-обер-прокурорское самодержавие, а народное православие полагал Трубецкой главной силой русского народа: «Не императорское самодержавие этого периода, а то глубокое всенародное православно-религиозное чувство, которое силою своего горения переплавило татарское иго во власть православного русского царя и превратило улус Батыя в православное Московское государство, является, в глазах евразийства, главной ценностью русской истории»[6]. «Подлинно национальная монархия» опиралась на «бытовое исповедничество»; имперское же самодержавие опиралось на рабство и милитаризм[7]. Соответственно, католицизм и протестантизм определили дух романо-германских народов. Атеистическая культура невозможна. Невозможна и общечеловеческая культура. Подъём нации связан прежде всего с деятельностью в областях культуры и культа.

В отличие от нации государство не есть личность: «Государство не есть личность и не есть творение Божие, а есть земное благо, созданное руками человеческими. <> Личное бытие народа вовсе не связано с существованием государства»[8]. Государство не есть «хоровая личность», оно «не имеет души и не обладает бессмертием»[9]. Личные признаки государства есть признаки вторичные, «отражённые» по отношению к народу-личности: «Если государ-

[1] Там же. С. 152.
[2] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 58.
[3] Там же. С. 59.
[4] Там же. С. 352.
[5] Там же. С. 353.
[6] Там же. С. 353.
[7] Там же. С. 353.
[8] *Трубецкой Н. С.* Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928. С. 150.
[9] Там же. С. 152.

ство обладает некоторыми индивидуальными чертами, то черты эти всегда заимствованы им от определённого народа и присущи, в конце концов, не государству как таковому, а народу, создавшему данное государство»[1]. Государство не есть личность «потому, что оно психически односторонне, обладает только волей (притом волей только определённого свойства), а разумом только в связи с этой волей»[2]. Любой социально-экономический коллектив является не личностью, а ликом, индивидуацией личности[3].

Однако даже безличностное государство имеет идейную основу. Трубецкой был уверен, что на смену аристократическому и демократическому строю придёт «идеократический строй», «идеократия», при котором «правящий слой» будет состоять из людей, объединённых миросозерцанием[4]. Идеократическое государство будет иметь «свою идею-правительницу (носителем которой является объединённый в одну единственную государственно-идеологическую организацию правящий слой)»[5]. Идеей-правительницей подлинно идеократического государства может быть только «благо совокупности народов, населяющих данный автаркический особый мир»[6]. Для идеократического государства необходима автаркия, необходима обособленная территория, которая защищает государство, на которой удобно вести плановое хозяйство, регулировать культуру и быт проживающих народов. Трубецкой был уверен, что хотя «настоящая идеократия» ещё не появилась, но «не замедлит появиться». Его надежду укрепляло появление «лжеидеократий» в Италии (фашизм) и в СССР (коммунизм): «Пока же сама жизнь в лжеидеократических странах создаёт для этой настоящей идеократии политические, экономические и бытовые формы и условия»[7].

Существуют истинный национализм и национализм ложный:

I. Истинный национализм исходит из самобытной национальной культуры и направлен на развитие этой культуры. Он чужд и эгоцентризма, и эксцентризма. Истинный национализм чужд искусственного обособления и превозношения над другими нациями, он терпим к любой национальной самобытности. Истинный национализм есть явление совершенно здоровое и необходимое для каждой нации. Здоровый народ не превозносится над другими народами: «Нормальный здоровый народ никогда не будет настаивать на том, что он принадлежит к высшей расе и что другие народы, с которыми

---

[1] Там же. С. 152.

[2] Там же. С. 152.

[3] Письма Н. С. Трубецкого П. Н. Савицкому // Соболев А. В. О русской философии. СПб., 2008. С. 342.

[4] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 412.

[5] Там же. С. 438.

[6] Там же. С. 441.

[7] Там же. С. 413.

он имеет дело, стоят ниже его»[1]. Превозношение — признак нездоровья народа: «Если такая навязчивая идея своего превосходства у народа появляется, это есть всегда доказательство того, что не всё в порядке»[2].

II. Существуют несколько видов ложного национализма, заболевания национального чувства:

1. Шовинизм, исходя из эгоцентрических убеждений, стремится распространить свою культуру на возможно большее число иноплеменников. Из убеждения в превосходстве своего народа делается вывод о праве господствать над другими народами. Это мнимое право утверждается всеми средствами, не исключая и силы.

2. Культурный консерватизм отождествляет свою национальную самобытность с ценностями и формами быта прошлого. Культурный консерватизм ведёт к застою, предвестнику смерти[3]. «Старое славянофильство» Трубецкой полагал началом национального самосознания, однако, оно не было «чистой формой истинного национализма», ибо содержало в себе все три формы ложного национализма[4].

3. Стремление к национальной государственности превалирует над стремлением к развитию своей национальной культуры. Такое стремление оправдано, если оно совершается во имя самобытной национальной культуры.

Шовинизм свидетельствует о чувстве ущербности народа в некотором отношении и выполняет «компенсаторную функцию»: «Данный народ в глубине души чувствует себя ниже своих соседей в культурном или какомнибудь другом отношении и старается “перекричать” своё ощущение, убедить самого себя в том, что он лучше и выше всех»[5]. В качестве примеров такого «компенсаторного национализма» Трубецкой привёл национал-социализм современной ему Германии, потерпевшей поражение в мировой войне, японский национализм, стремящийся к превозношению над источником своей культуры — Китаем. Трубецкой полагал, что «компенсаторный национализм» имелся у Достоевского и славянофилов. Даже в евразийстве Трубецкой видел элементы «компенсаторного национализма», хотя этого не должно быть[6]. Здесь выдумываются противоестественные фантастические «пан-измы» — пантуранизм, панславизм, пангерманизм и т.п. «Компенсаторный национализм» чреват силовым воздействием на окружающие народы.

---

[1] Письма Н. С. Трубецкого П. Н. Савицкому. С. 375.
[2] Там же. С. 375.
[3] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 122.
[4] Там же. С. 125.
[5] Письма Н. С. Трубецкого П. Н. Савицкому. С. 375.
[6] Там же. С. 376.

Трубецкой считал романо-германскую культуру пропитанной эгоцентризмом и шовинизмом[1]. Романогерманцы — «международные хищники», в самой природе которых заложена «ненасытная алчность»[2]. Шовинизм порождает «империалистическую колониальную политику и вандалистическое культуртрегерство “великих держав” Европы и Америки»[3]. Подлинный лик европейской цивилизации — лик хищника: «Война смыла белила и румяна гуманной романо-германской цивилизации, и теперь потомки древних галлов и германцев показали миру свой истинный лик — лик хищного зверя, жадно лязгающего зубами»[4]. Трубецкой полагал, что европейский «космополитизм» тизм» есть выражение «общероманогерманского шовинизма»[5]. Под «космополитическим» движением человечества имеется ввиду движение всего человечества к европеизации. Представление об эволюции в европейской этнологии, антропологии и истории культуры пронизано эгоцентризмом, который начертал «лестницу эволюции человечества» по критерию большего или меньшего сходства с европейцами: «На вершине её стоят романогерманцы и те народы, которые вполне восприняли их культуру. Ступенью ниже стоят “культурные народы древности”, т.е. те народы, которые по своей культуре наиболее соприкасаются и сходствуют с европейцами. Далее культурные народы Азии: письменность, государственность и некоторые другие пункты культуры этих народов позволяют находить в них некоторое сходство с романогерманцами. Точно также — “старые культуры Америки” (Мексика, Перу): впрочем, эти культуры несколько менее похожи на романо-германскую и, сообразно с этим, на эволюционной лестнице помещаются несколько ниже. <...> Ниже их стоят уже “малокультурные” народы», — и, наконец, совсем внизу помещаются «некультурные», «дикари»[6]. Трубецкой приходит к выводу об эгоцентрическом предрассудке европейцев, лежащем в основании доказательств этого вида эволюционной теории. Нет объективных доказательств превосходства европейцев над другими народами, даже над «дикарями»: «Объективных доказательств превосходства европейца над “дикарями” нет и не может быть потому, что при сравнении разных культур между собою европейцы знают лишь одно мерило: то, что похоже на нас, — лучше и совершеннее всего, что на нас не похоже»[7]. Отсюда Трубецкой делает вывод о равноценности всех культур: «“высших” и “низших” культур и народов вообще нет, а лишь культуры и народы, более или менее похожие друг на дру-

[1] *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. С. 101.
[2] Там же. С. 100.
[3] Там же. С. 82.
[4] Там же. С. 296.
[5] Там же. С. 60.
[6] Там же. С. 68.
[7] Там же. С. 81.

га»[1]. Здесь Трубецкой близок теории «культурно-исторических типов» Н. Я. Данилевского. И у Трубецкого история не есть единый всечеловеческий процесс. Субъект истории — не человечество, а конкретный народ-личность. К списку народов — основных делателей истории по Данилевскому — Трубецкой добавил многонародную личность России-Евразии.

Зачастую европеизация сопровождается эксцентризмом части европеизируемого народа: «Европеизированный или стремящийся к европеизации народ заражается этой чертой романо-германской психики, но, не сознавая её истинной эгоцентрической подкладки, не ставит себя на место европейца, а, наоборот, оценивает всё, в том числе и самого себя, свой народ и свою культуру, именно с точки зрения романогерманца»[2]. Тяжким последствием европеизации является «уничтожение национального единства, расчленение национального тела»[3]. Существование европеизированной и неевропеизированной частей раскалывают народ, ведут к раздвоению национальной личности. Полное приобщение культуры народа к культуре другого народа невозможно: «Всюду, где имеется подобное полное приобщение к чужой культуре, более пристальное изучение фактов показывает, либо что приобщение является только кажущимся, либо что оно стало возможным только благодаря антропологическому смешению народа — создателя культуры с народом-заимствователем»[4]. При этом может происходить смешение культур, но не приобщение к чужой культуре. В качестве примеров Трубецкой привёл эллинизацию и романизацию народов, при которой произошло смешение местных культур с греческой или латинской культурой, но не приобщение местных культур культурам греков или римлян. Хотя под гипнозом романогерманского эгоцентризма к такому приобщению европеизируемые народы и стремятся. Этим народам не удаётся удержаться на уровне заимствования пригодного и они заимствуют всё подряд. В качестве примера Трубецкой привёл пример Петра I, который «в начале своей деятельности хотел заимствовать у “немцев” лишь их военную и мореплавательную технику, но постепенно сам увлёкся процессом заимствования и перенял многое лишнее, не имеющее прямого отношения к основной цели»[5]. Это привело к тому, что «верхи» общества XVIII, XIX и начала XX вв. европеизировались, а «низы» продолжали жить традиционной жизнью. Национальное единство было разрушено, нация раскололась, что и привело к революции.

Избежать болезненных крайностей эгоцентризма и эксцентризма способно лишь самопознание нации, ведущее к стремлению нации стать самой

[1] Там же. С. 103.
[2] Там же. С. 90.
[3] Там же. С. 93.
[4] Там же. С. 87–88.
[5] Там же. С. 101.

собой, к осознанию того, что моя нация не пуп земли, но и другая нация — тоже не пуп земли, к осознанию того, что, следуя по чужому пути, нация будет чувствовать себя неуютно, не у себя дома. И индивид, и нация должны познать сами себя и стать самими собой. Самопознание неразрывно связано с личностью: «Где есть личность, там может и должно быть самопознание»[1]. Самосознание связано с целостностью и духовной красотой личности, с её совестью, нравственностью, мудростью и счастьем: «И только в этом установлении гармонии и целостности личности на основании ясного и полного знания природы этой личности и состоит высшее достижимое на земле счастие. Вместе с тем, в этом состоит и суть нравственности, ибо при истинном самопознании прежде всего с необычайной ясностью познаётся голос совести»[2]. Самопознание выражает себя в деятельности: «Внешним образом истинное самопознание выражается в гармонически самобытной жизни и деятельности данной личности. Для народа — это самобытная национальная культура»[3]. Самопознание должно осуществляться не одним рассудком, а всем духовным опытом и всем творческим деянием: «Самопознание должно осуществляться не одним рассудком, а всеми сторонами духовной жизни личности, оно должно быть фактом не одного логического мышления, но и всего вообще духовного опыта и раскрываться должно не в одних научных или иных рассудочных построениях и утверждениях, но и во всяком творчестве данной личности — художественном, организационном и техническом. Но, *не исчерпываясь* научно-рассудочным изучением, самопознание тем не менее *включает в себя* также и это изучение»[4]. Существует вид «сравнительного самопознания», в силу которого «сравнительное изучение внешнего проявления нескольких соседних друг с другом этнологических личностей позволяет делать заключения о характере духовного родства между этими личностями»[5].

Только в самопознании могут быть преодолены и эгоцентризм, и эксцентризм. Самопознание нации ведёт к «истинному национализму». Положительной задачей самопознания является воспитание истинного национализма, в том числе, и русского. Однако в России истинного национализма после Петра I не было. Большинство образованных русских было заражено болезнью эксцентризма, презирали свою «отсталую родину» и хотели стать «настоящими европейцами». Истинный национализм призван вытеснять интернационализм и космополитизм русской интеллигенции, являющихся, в существе своём, западно-европейским шовинизмом. Другие понимали под

[1] Там же. С. 117.
[2] Там же. С. 115.
[3] Там же. С. 117.
[4] Там же. С. 111.
[5] Там же. С. 112.

национализмом стремление к великодержавности, к внешней военной и экономической мощи. Такое понимание национализма, по Трубецкому, было заимствовано в шовинистической идеологии западно-европейского империализма и не свойственно русской нации. Самопознание есть главная задача интеллигенции европеизированных народов. Она должна «подходить к европейской цивилизации с объективной критикой», освободившись от наваждения европейской идеологии[1]. Истинно националистическая интеллигенция должна понять, «что европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества, а лишь создание ограниченной и определённой этнической или этнографической группы народов, имевших общую историю»[2], «что она ничем не совершеннее, не "выше" всякой другой культуры, созданной другой этнографической группой», «что, таким образом, европеизация является *безусловным злом* для всякого неромано-германского народа», «что с этим злом можно, а следовательно, и надо бороться всеми силами»[3]. И путь этой борьбы не «восстание»[4], а самопознание, ведущее к истинному национализму, вытесняющему эксцентрическую психологию местной интеллигенции и утверждающему самобытную нацию-личность. Неромано-германским народам надо освободиться от европейского или романо-германского ига[5]. Для евразийцев главным и сильным врагом был «коммунизм, сосредоточивший в себе яд безбожной европейской цивилизации и стремящийся этим ядом пропитать и отравить здоровый организм России-Евразии»[6]. Европеизация есть деперсонализация и русского и всякого другого неевропейского народа, соответственно, и деперсонализация личностей этих народов. Освободиться от соблазнов европеизма можно лишь путём национального самосознания, путём противопоставления и европейской, и интернациональной идее коммунизма истинно национальной евразийской идеи.

[1] Там же. С. 102.
[2] Там же. С. 102–103.
[3] Там же. С. 103.
[4] Там же. С. 100.
[5] Там же. С. 161.
[6] Там же. С. 348.

Актуальность евразийского понимания личности для современной России

Ю. В. Колесниченко

Особенностью современного этапа развития обществоведения стал опыт философского осмысления различных школ и направлений отечественной мысли. Далеко не каждому из них, хотя и по разным причинам, удается занять должное место в ряду явлений, удостоенных высокой исторической оценки. Определяющий критерий здесь — практическая ценность, адекватность мыслей прошлого современной ситуации в нашем обществе. Полные драматического содержания события сегодняшнего дня делают все более актуальными проблемы морального и практического участия отдельной личности в процессе возрождения России. Социальная практика не дает однозначных ответов на многие вопросы истории, и потому общественная мысль призвана облегчить эту задачу выработкой современных национальных ориентиров, идей, в какой-то мере интегрирующих наше до определённой степени атомизированное общество. В связи с этой насущной проблемой нельзя не принять во внимание богатейший опыт отечественной мысли: концепций различных общественно-политических движений, среди которых определённое место занимает евразийство.

Организационно оформленное в начале двадцатых годов нашего века в среде русского интеллектуального зарубежья, оно уходит своими корнями в глубинные пласты российской политической культуры XIX века, будучи при этом несводимым ни к западничеству, ни к славянофильству. Актуальность евразийской проблематики — не только в академическом осмыслении феномена русской культуры, до последнего времени практически закрытого от исследовательских глаз, но, прежде всего, — в практической значимости выводов и прогнозов евразийцев для ликвидации последствий социального кризиса, поразившего Россию в конце XX-ого — начала XXI-ого веков. Предвидя необходимость замены тоталитарного строя, они решительно предостерегали от обвальных перемен, могущих последовать за свержением прежнего общественного порядка. Более того, они открыто выступали за сохранение тех позитивных результатов общественного развития, которых добился Советский Союз — «Евразия-Россия» — в евразийской транскрипции. Представляется, что в глобальном масштабе русской культуры евразийство являет собой одну из наиболее интересных форм переосмысления опыта России в революциях. Проблематика евразийской мысли актуальна для нашего общества как в теоретическом, так и в практическом отношении, прежде всего, вследствие интегрирующей силы его идей, спрессовывающих различные аспекты современной российской мысли в единый социальный концепт.

В границах данной статьи нас прежде всего интересует евразийская трактовка понятия личности, действующей в определенном пространственно-временном континууме. Причиной этого послужил тот факт, что надстроечная структура России оказалась, как считают некоторые исследователи сегодня, вне координат преемственности и традиционности. Тем не менее, именно эти два фактора определяют, на наш взгляд, основу, последовательность и логическую непрерывность культурного бытия России в настоящий момент, и только активное и осознанное сопротивление данному процессу способно повлиять на его естественное течение.

Евразийцы исходили из основополагающего тезиса о необходимости введения цивилизационного измерения в оценку духовного развития России. Цивилизационность «Евразии», которая определяется основоположниками течения как особая «симфоническая» индивидуация православной церкви и культуры, включает в себя не только географическую сущность, но располагается также и в культурно-идеологической плоскости. Понятие ***цивилизационности*** практически совпадает с понятием предельной самобытности, выражается в особенностях взаимодействия индивидуума и общества, соотношения личного и коллективного не как антитезы взаимоисключающих феноменов, а как гармоничного синтеза не отчуждаемых до абсолютного предела социальных единиц. В общемировой проекции это выражается в интеграционной функции христианского мировоззрения. Практическое осуществление этой интеграции проходит в евразийстве через отрицание принципа «Цель оправдывает средства», реализация которого есть путь разобщения, путь нравственного разложения, подрывающего духовные устои общества. Достижение синтеза возможно лишь путем исключительно ненасильственных мер. Признавая объективность свершившихся фактов в качестве исторически необходимых, евразийцы ставят задачу индивидуальной ответственности за моральную оценку происходящего, что, на наш взгляд, весьма актуально для нашего общества в настоящий момент. Таким образом, решается вопрос практики индивидуальной свободы в среде объективной необходимости. Помимо этого, ломка отживших стереотипов, при вынужденном переходе на новые, расшатывает гносеологические конструкции «привычного» знания, снимает однозначное понимание объектно-субъектных отношений (преобразуя их в своего рода «*собъективные*» — понимаемые как отношения слиянного, феноменологического бытия, бытия конкретного человеческого существования). В связи с этим со всей остротой встает задача преобразования методологических оснований научного знания.

Проблема ***свободы***, являясь одним из аспектов евразийской теории личности, особенным образом преломляет органическую полноту существования личности, которая, в отличие от западного эгоцентрического понимания проблемы, (см. произведение Н. С. Трубецкого «Европа и человечество») не

может быть полна, конкретна, счастлива вне включённости в социум. Латинская парадигма академического (в силу исторической секуляризации академизма) понимания личности укрепляется в российском культурном сознании новейшего времени: индивидуум счастлив только тогда, когда он абсолютно свободен, то есть, по существу дела, противопоставлен социальному организму во всех своих жизненных проявлениях. Все нации, перенявшие известную политическую форму государственности, вынуждены воспринимать личность именно так, а не иначе. Однако возможность практического осуществления подобного рода этического идеала на российской культурной почве евразийцами категорически отвергалась. Тем не менее, личность евразийцев, прежде всего, «*безусловно*» ***индивидуальная***. Оспаривая обязательность приоритета коллективного над личностным в христианской традиции, евразийцы, тем не менее, подчёркивают, что философия личности в данном случае определяется постулатами христианской догматики, а именно, понятие «личность» прилагается прежде всего, не к человеку, но к Богу»[1]. Действительно, личность как «законченное», ставшее качество, существует лишь в идеале, для верующего — в идеальном воплощении. Таким образом, для несовершенных тварей становление личностью есть принципиально незавершаемый (в силу изначального несовершенства личности) процесс. Здесь, по-видимому, и кроется тонкий переход от догмата к моральной стороне проблемы: жизненный подвиг всякого человека — стремление к «самоуничижению», к заведомо недостижимой цели.

Один из интереснейших философско-религиозных аспектов православной теории личности Карсавина составляет самостоятельная тема ***личности Христа как особой социально-интегративной личности***. Христос интересует евразийских философов не столько как исторический персонаж, как индивидуальная (хотя и обожествлённая) личность, но, главным образом, как «вселичностный» феномен, как субъективация, очеловечивание божественного, как переход человека в Бога. В этом моменте, кстати, коренится фундаментальное отличие социальной философии восточной и российской традиций. Представляется, что дальневосточная религиозная мысль принципиально, качественно объективирована, она не предполагает вторжения человеческого, личностного в божественное миропостроение. На философско-понятийном уровне, таким образом, исключается возможность взаимообратного влияния индивидуума и божественного миропорядка. Философия Востока — это философия монолога, философия изначального и диктатуры объективного закона, в приложении к человеческой природе. Религиозная российская (и евразийская) мысль есть философия монолога, как раз эту самую взаимосвязь допускающая, и, более того, её предполагающая.

---

[1] *Хоружий С. С.* Предисловие к первому тому Религиозно-философских сочинений Карсавина Л. П. М., 1992. С. 30.

Логически следующая за симфонической (в концептуальном построении Льва Карсавина) ***социальная*** христианская личность определяется полнотой её социальной функции. К числу общезначимых социальных личностей евразийцы относят ***Церковь***. При этом практически ни один из исследователей не интересуется ею как элементом общественной структуры. В рамках евразийской теории Церковь мыслится как «соборный» (в смысле, собирающий), интегрирующий фактор, как сама возможность человеческого общежития.

Тема *соборности*, как и тема *софийности*, по мнению многих историков отечественной мысли, является стержневой для пост-Соловьёвской религиозной философии «всеединства». Ключ к евразийскому пониманию церкви как социальной личности лежит в уяснении её софиологического аспекта. Именно учение о софийности связывает личность с мировым целым: соборность выражает идею силы, сплачивающей людей в единое надсоциальное (ненасильственное) образование, принцип соборности полностью воплощён во Вселенской совершенной христианской Церкви.

Теория симфонической личности евразийства — это онтология и гносеология в самом широком смысле слова: личность индивидуальна лишь в своем стремлении к состоянию симфоничности, к моменту слияния человеческого и вещного бытия в акте познания. «***Симфоническая личность***», то есть познаваемый тварный мир, получает свою бытийность именно посредством качествования человеческой личности. Типические личностные проявления, носящие в обычном понимании строго аксиологический (и потому сугубо общественный) характер, приобретают в теории симфонической личности онтологические свойства бытия.

Используемый евразийцами понятийный аппарат не только видоизменяет формы постижения объекта, но заставляет по-новому определить сам феномен личности как особый способ существования объективного бытия.

Очевидно, что на формирование евразийской концепции личности значительное влияние оказали философские воззрения Гегеля и Соловьёва. Мысль последнего о «возможности познавательной соборности человечества» раскрывает смысл абсолютной полноты существования, которая не может быть порождена человеком из себя. Идея Соловьёва об интимном внутреннем единстве человечества основывается на философском постулате о стремлении личности к абсолютной полноте своего бытия, а через неё — к полноте бытия мирового. Понятие же ***конкретного бытия***, смысл познания которого — в непосредственном переживании реальности, иными словами, познание за пределами чистого рацио, постижение посредством интуитивного схватывания целокупности всего объекта (включая и аксиологически-эмоциональную сторону), посредством ***живого познания***, есть ещё одна особенность евразийской философии личности. Понятие личности в евразийском учении «соборно», но не множественно. Множество шире понимания

суммы частей, а соборность — социальное понятие множественности. Оно предполагает надсоциальное, идеальное (в смысле целеполагания) объединяющее начало. Это понятие «вертикально», оно не плоскостно, не собирательно. Оно представляет собой различные уровни социально-философской абстракции, переходя от божественной идеи к конкретному её проявлению в мире. Но здесь имеется и коренное отличие от, например, гегелевского представления об аналогичной философской интенции. Понятие личности у евразийцев «не задумывалось» как отдельная идея, оно фактически оказалось тождественным идее совершенного единения личностей (сути личностного предназначения). Таким образом, даже на понятийном уровне преодолевается проблема атомарности отдельного индивида, существующего исключительно в качестве высокоабстрактного понятия.

Цель и смысл социальной личностной жизнедеятельности — не в совместном приращении материальных благ, а в возможном морально-этическом приращении высших духовных ценностей (прототип существования соборности на земле). Данная идея отнюдь не отрицает, как это может показаться изначально, материального аспекта человеческого существования, она не восстаёт против экономической жизни и её законов не умаляет. Не в этом её суть. Суть евразийской теории личности лежит в иной плоскости философского измерения, чем иные (прежде всего, западные рационалистические) учения. Ещё Киреевский писал о различии просвещения западноевропейского и древнерусского, «чтобы, сведя их в один итог, вывести яснее определение характера той и другой образованности… Богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлечённости — в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там — раздвоение сил разума — здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий, здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума; …там — схоластические и юридические университеты — в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшее знание…»[1] В статье Н. Троицкой дан интересный, схватывающий суть, анализ различий мыслительных традиций Запада и России. Так, она пишет: «Историческое различие в развитии России и Европы Киреевский осознаёт, прежде всего, как различие в религиозной судьбе. Христианское учение в Западной Европе развивалось схоластически, как умозрительное постижение Божественной истины. Оно развивалось на основе христианских догматов и античной философии… Эта рассудочность в вере отразилась на всей истории западной цивилизации: обозначение научно-технического прогресса как истинного пути развития человечества, буржуазность и даже гениальная диалектика Геге-

1 Цит. по: *Троицкая Н.* От европейского романтизма к православному воцерковлению // Русская цивилизация и соборность. М.,1994. С. 104.

ля, его “абсолютная идея”, ставшая вершиной схоластики, не выходят за пределы умозрительной сферы и знания восходящего»[1]. Запад оказывается наследником римского «юридизма», именно он «заразил» христианство рационализмом, давшим почву для спекулятивного философствования. В результате на Западе происходит раздвоение нравственного и сердечного состояния. Христианство в России выбрало иной путь, путь «умно-сердечной молитвы», духовного обожения ума, то есть фактического подчинения догматов разума догматам морали, догмам «сердца». Киреевский сам впоследствии перешёл от философских умозрений к «внутреннему деланию» и считал, что вера как основа мудрости человека должна стать мировоззренческим ориентиром новой русской философии. Таким образом, Киреевский, а за ним и евразийская философия, поднимают важнейший вопрос практического философского знания, знания деятельного, гуманистически направленного, социально ангажированного, в противовес схоластическим схемам рационалистической философии, существующей, по сути, для себя самой. Итак, в западной мыслительной традиции — логическая цепь понятий, в евразийской мыслительной традиции — стремление к истине посредством внутреннего возвышения самопознания через моральные догмы христианства. Постижение божественной истины (а истина для евразийцев по природе своей божественна) *возможно* только через «созерцание» умом посредством «обожения» последнего, исключительность, истинность познания возможна лишь посредством переживания. Предметом изучения для евразийской философии может стать тот же объект, феномен, что и для западной философии, только способ его постижения будет отличаться кардинальным образом, и будет основываться на религиозно-чувственном откровении помимо (а не вместо, как в религиозном православном учении) схоластического. Евразийское знание усложняет себе, таким образом, задачу, пытаясь соотнести схоластические понятийные выводы в своих текстах с христианской общечеловеческой моралью. Алгоритм существования Запада (социальной его сферы) — внутренняя антитеза, диалектика саморазвития. Алгоритм существования Евразии — постоянное привнесение (преимущественно, недружественное) иных исторических и культурных архетипов извне (насильственное крещение, европеизация России Петром Первым). Налицо развитие через антитезу внешнюю, из внутренних особенностей её качества не вытекающее. «Возрождение русской цивилизации невозможно без восстановления основ и начал русского мировоззрения и его стержня — самобытной русской философии. Русская философия и мировоззрение основываются на представлении о целостном, осмысленном бытии, а не на абстрактной “теории познания”…Нравственность — сердце-

[1] Там же. С. 105–107.

вина русской жизни»[1]. «…Наше бытие не сводится к самореализации. Это — со-бытие, в том смысле как понимал это М. Бахтин (К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986), то есть бытие с миром, бытие с другими, неповторимое вхождение в мир, ответственное не только перед собой или внешней силой, но перед другим бытием, перед бытием в целом, воспринимаемым как внутреннее, живущее и само в себе, и в твоей душе. Таков наш свободный выбор»[2].

Евразийская теория познания изоморфна также ***эстетическому восприятию конкретного бытия***, реалистичному, непонятийному, чувственному вживанию в познаваемое, слиянному с ним. Живое знание — эстетическое знание, то есть знание целостное, понимаемое не сугубо понятийно. «Художники, приверженные внутреннему течению,... пытаются добиться слияния форм, а не делать их недвижимыми пленниками своей определённости; они стараются слить формы в общую смодулированную целостность»[3]. Евразийская философия пошла по этому пути, потеснив (но не отбросив) строгую гегельянскую теоретическую философскую идеологию подхода к оценке жизни. В российской мыслительной традиции философия, в строгом смысле слова, не выделяема из общехудожественного пласта национального сознания. Живопись (иконопись и т.п.), музыка, писательство (Достоевский) — лики одного и того же неразделимого, не расчленяемого культурного целого — философски-нравственного осмысления-переживания. Философская традиция в России — стяженность иных, нежели на Западе, элементов духовного бытия в единое целое. Разделение данного феномена на собственно философскую, поэтическую, музыкальную и иные сферы влечёт за собой потерю специфического качества, утерю самобытности, в более широком смысле, — сути самого феномена русской философии.

Как часть русской философии, евразийская философия исключительно «***антропоморфна***». Она «задействует» все человеческие способности постижения бытия: зрение (живопись, архитектура), слух (музыка), осязание (прикладное творчество), мыслительную деятельность. Она в принципе не выходит за рамки антропоморфности, сводя всё проявления бытия (в той или степени) к теории познания, есть синтез бытия познаваемого и познающего субъекта.

Насколько евразийское учение о личности антропоморфно, настолько оно и социально, а потому, в огромной степени ***патриотично***. Причём, патриотизм евразийства — не часть программного партийного документа, но

---

[1] *Агапов В. И.* Герменевтика и постижение русской цивилизации // Русская цивилизация и соборность. М., 1994. С. 115.

[2] *Сагатовский В. Н.* Соборность и свобода // Русская цивилизация и соборность. М., 1994. С. 173.

[3] Психология цвета. М., 1996. С. 163.

определённая системообразующая мировоззренческая установка. Эмоции, чувства по отношению к среде своего обитания (прежде всего христианское чувство любви, возведённое в ранг категории) с необходимостью входят в основополагающий понятийный аппарат евразийской философии, предполагая патриотизм как необходимую отправную категорию евразийской концепции общества. Патриотизм евразийцев первой волны, безусловно, имел под собой основанием неразрывность традиций, предполагал связь времён через связь поколений, являя собой, таким образом, преломлённую соборность как основу преемственности мыслительных и иных культурных традиций общества (традиций, подлежащих восстановлению в настоящее время). Особенность христианского мировоззрения на Руси, как совершенно справедливо отмечает архиепископ Серафим Соболев, состоит в его «сердечности»[1], то есть в чувственно-эмоциональной составляющей христианского способа познания мира и себя в нём. Ни созидание, ни тем более приращение материальных благ не являются, по сути, социальным идеалом российской духовной традиции. Особая российская духовная конституция требует повышенной эмоциональности, «аксиологичности» в подходах личности к вопросам бытия, к анализу любого вопроса социальной жизни. Эмоционально-чувственный аспект познания истины — особенности национального архетипа познания. Переживание истины, схожее с религиозным, например, в процессе познания явлений нерелигиозной природы, и есть, на наш взгляд, «православная» компонента теоретического и практического знания. Если европейский тип сознания гегелевского толка изгнал эмоции из своей методологии познания, оставив их на откуп более «лёгким» жанрам осмысления действительности, то теоретическая российская активность (примером тому могут служить практически все тексты социальных мыслителей XIX века) протекала по иным правилам. В русской академической традиции (в отличие, например, от германской) эмоциональная составляющая никогда не считалась слабостью теоретической философской работы высочайшего уровня абстракции. Более того, отсутствие вышеуказанной составляющей в исследовании моментально обесценивало исследование, вело к потере им собственной социальной и философской весомости в глазах просвещённой российской общественности (социальное познание без сопереживания есть нонсенс).

Особенности мировоззренческого подхода к ключевым проблемам бытия не могли не выразиться у евразийцев в совершенно особенной трактовке зависимости (точнее, не-зависимости) развития культуры, духовного от экономических достижений социума. Закон независимости духовного начала от «экономической силы» чётко прослеживается у евразийцев. Логично вытекающим из этого могло бы стать заявление о диаметральной противоположности этих процессов.

[1] Русская цивилизация и соборность. М., 1994. С. 21.

Очевиден и тот факт, что евразийская философия ***идеологична***, что является прямым следствием её мировоззренческой патриотичности. Евразийство как идеология, в современной интерпретации, как освобождённая евразийская идеология российского общества, есть необходимый элемент деятельной, активной, преобразующей философии, что, опять же, коренным образом отличает её от умозрительно-философских постулатов философии в её гегельянской традиции. Вопросы богословия, философии, их гносеологического и онтологического взаимодействия не становятся конечной целью евразийской идеологии: «Практика должна осмысливаться, объясняться и оправдываться идеею в конце концов религиозною; теория должна становиться практикою, на практике оправдываться и осуществляться»[1].

Евразийское познание ***активно***. Активная направленность познавательного акта — его отличительная черта. В отличие от евразийской философии, дальневосточная (например, японская) лирико-эпическая созерцательная философия — проявление застывшей восточной мудрости, вопросы не задающей и на них не отвечающей. Используются иные механизмы религиозно-философской экзальтации: абсолютная надличностность, выхолащивающая полностью человеческий фактор из процесса философского постижения мира. Мир воспринимается в своём внеличностном абсолюте как средоточие философской гармонии, не предполагающей личностного, эмоционально-этического участия постигающего. (В данном аспекте восточная и немецкая философские традиции сходны). Обе расценивают включение морально-этического (аксиологического) аспекта в ткань философского повествования как снижающее качество последнего. Дальневосточная философия есть философия старческой мудрости, когда все ответы на интересующие вопросы найдены, а остальные просто сняты за ненадобностью. Евразийская же мысль насквозь аксиологична, эмоциональна, она находится в постоянном поиске, опровергает порой самою себя в процессе перманентного поиска ответов на поставленные вопросы. «Именно сердце, а не рассудок является в русской культуре основным средством познания — мысль, которая, кстати, разделялась и отечественной философией… Ключевая русская идея в художественном (а также, добавим, в философском) осмыслении проблем гносеологии связана с пониманием процесса познания не как простой добычи расчленённым холодным рассудком готовых логических формул, а как драматичного процесса переживания и собирания истины. Познание в контексте русской культуры исследуется не с позиций рассечённого на чувства, рассудок и разум субъекта, а с точки зрения целостного, соборного человека, воплощающего всю полноту духовного опыта»[2]. В том же духе высказываются Бердяев (о познании как о собирании и стяжании истины) и Н. С. Трубецкой (о не-

[1] Евразийство: Опыт систематического изложения. С. 25.
[2] Там же. С. 159.

любви русских к идеям, не одухотворённым нравственным началом). Не просто разум, но нравственно зависимый разум — основа евразийского познания. «В русской культуре процесс постижения истины разрушает тесные рамки гносеологии, охватывая сферу онтологии и этики»[1].

Обобщая вышесказанное, отметим, что философская и «психологическая» конкретность, самостоятельная, самобытная цивилизационность России не сводима ни к Западному, ни к Восточному полюсам человеческой бытийности. Вокруг этого положения всегда возникают споры, разногласия. Вопросы задаются с целью выбора общественного, и, что очень важно, этического ориентира конкретно-исторической личности, стремящейся к своей социальной полноте. Неправомерно, да и бессмысленно, ожидать единого мнения по всем вышеизложенным проблемам. Такого, по сути, невозможно добиться ни при каких обстоятельствах. Но жизнь социального целого нашей цивилизации всегда обеспечивалась именно этим болезненным процессом поисков народного идеала, поиском конкретно-исторических ответов на вневременные вопросы человеческого бытия.

[1] Там же. С. 161.

Встреча евразийства и формальной школы
(Из истории русской интеллектуальной жизни 1920-х годов)[1]

Г. Тиханов

Эта статья посвящена сложным и незаслуженно забытым взаимодействиям трех главных интеллектуальных течений, сформировавших советское понимание эстетики, искусства и литературы в конце 1920-х гг. Анализ идеологии, в равной степени затрагивающий политические и интеллектуальные силы, представляющие господствующую тенденцию и периферию, Россию и эмиграцию, способствует более глубокому пониманию данной проблемы. Изучая взаимосвязи марксизма, формализма и евразийства, мы надеемся более адекватно отобразить многогранную картину российской интеллектуальной жизни в 1920-х гг. и лучше понять течения, породившие ее многообразие.

Именно поэтому я обратил внимание на доныне неизвестный эпизод из истории полемики вокруг российского формализма в конце 1920-х гг. Главными героями этой ранее не замеченной драмы идей являются Павел Медведев, писатель и литературовед, известный член бахтинского кружка, и малоизвестная российская эмигрантка Эмилия Литауэр. Критическая оценка того немногого, что известно о Литауэр, неразрывно связана с обсуждением путей развития евразийства и с интересом евразийцев к русскому формализму и деятельности бахтинского кружка в контексте растущей просоветской ориентации евразийского движения. Евразийцев привлекали и марксизм, и формализм, они признавали потенциал каждого из этих двух течений, критически относясь и к тому, и к другому. Именно в этом контексте Литауэр пыталась найти «третий путь» (выражение, традиционно связываемое с евразийством) для советской эстетики. Этот путь сохранил бы радикализм марксизма, не порывая с формализмом. Анализ взаимоотношений между евразийством, марксизмом и формализмом учитывает выводы относительно статуса и оригинальности идей П. Медведева в рамках бахтинского кружка[2].

Здесь необходимо краткое отступление. Исторически сложилось так, что хотя эстетические представления евразийства были выражены и в явной

---

[1] Статья предоставлена автором на английском языке. Перевод осуществлен Анной Сергеевной Рябцевой. Редактирование перевода – Р. Р. Вахитов, А. Е. Родионова и А. П. Соловьев. Редколлегия выражает переводчику глубокую благодарность за качественно проделанную работу.

[2] Я не предлагаю повторно рассматривать здесь вопрос авторства «Формального метода»; вместо этого я кратко напомнил бы положение, сформулированное мною более подробно в 2000 (Тиханов 2000a, 8f).: настоящее исследование «спорных текстов» не дает возможности убедительно опровергнуть предположение, что авторами «Формального метода» и «Марксизма и философии языка» являются те люди, чьи имена стоят на обложках первых изданий.

форме (как правило — в манифестах движения), но иногда они были настолько завуалированы в различных текстах, что ученым еще предстоит их реконструировать и проанализировать. В отличие от марксизма и формализма, евразийство не породило «явной» эстетики. Здесь отсутствовали такие манифесты, как «Литература и революция» или «Восстановление слова». Евразийская эстетика была прежде всего инструментом, часто используемым ради сиюминутной цели из-за стремления движения к политическому влиянию.

Кто такая Литауэр и почему ее интересовали работы Медведева?

Хотя российский формализм и полемика вокруг него были предметом академического исследования в течение почти половины столетия, со времени издания работы Виктора Эрлиха, представлениям о формализме тех интеллигентов, кто уехал из России с первой волной эмиграции после революции 1917 г., практически не уделялось никакого внимания. Исключением являются несколько статей, анализирующих позицию (и скрытую пародию) в текстах некоторых видных эмигрантов, особенно Ходасевича и Набокова (Малмстад; Долинин; Ронен). Но мы ничего не знаем о реакции на формализм левой эмиграции и вообще о ее эстетической платформе. Эмилия Эммануиловна Литауэр, внесшая существенный вклад в полемику о формальном методе, являлась одним из самых интересных (и, к сожалению, наименее известных) представителей левых эмигрантских кругов.

На жизнеописание и работы Литауэр впервые было обращено внимание в 1992 г., доступная в то время информация появилась в нескольких публикациях (Фейнберг, Клюкин, 156–159; Кудрова 1992, 123f.; Кудрова 1995, 46f., 58,120–122, 154; Смит 2000, 176f.; 251; Кудрова 2002)[1]. Но, несмотря на это, ее жизнь осталась окутанной тайной. В недавно увидевшей свет «Антологии феноменологической философии в России» (ред. Игорь Чубаров) даже было выдвинуто ошибочное предположение, что ее имя всего лишь псевдоним Эммануеля Левинаса, франко-еврейского философа литовского происхождения (Чубаров, 522)[2]. Согласно протоколам ее допроса от 19 февраля 1940 г., она родилась в 1902 г. в Санкт-Петербурге (Кудрова 2002, 647). Ее

[1] Я хотел бы поблагодарить профессора Смита за то, что он первый обратил мое внимание на Литауэр и ее работы; его комментарии на ранних этапах моего исследования также во многом обогатили данную статью. Ее сокращенная версия была представлена как доклад или лекция в Пенсильванском, Колумбийском, Принстонском, Южно-Калифорнийском и Стэнфордском Университетах. Я выражаю искреннюю благодарность Caryl Emerson, Harsha Ram, Haun Saussy, Герману Ермолаеву, Лазарю Флейшману, Борису Гаспарову, Сергею Глебову, Маркусу Левитту, Кевину Платту, Кириллу Постутенко, Томасу Сейфриду, Питеру Стейнеру, Майклу Вотчелу и Александру Жолковскому за их полезные вопросы, комментарии и критику.

[2] Две статьи Литауэр в этой антологии помечены Э. Литауэр/ Э. Левинас.

отец был богатым торговцем, после революции семья эмигрировала, включая Эмилию и ее брата Александра, который обосновался в Париже и жил там до 1990-х гг. (Кудрова 2002, 738f). Сначала Литауэр обосновалась в Германии, пытаясь поступить в университет. Очевидно, одним из первых городов, где она жила, был Берлин. В письме к Максиму Горькому, написанному в конце октября — начале ноября 1922 г., Виктор Шкловский информирует его о проблемах Литауэр в Берлине и просит, чтобы он походатайствовал о ней: «Моя ученица, Эмилия Эммануиловна Литауэр, двадцать один год, студентка Петроградского университета и Института истории искусств, нашла меня в Берлине. Она написала несколько хороших эссе по Толстому. Но ее не принимают в Университет» (Галушкин 1993, 36). Литауэр, должно быть, получила место студентки, так как существуют три разных документа (каждый из которых нуждается в дальнейшем подтверждении), свидетельствующих о том, что она является студенткой Гуссерля во Фрайбурге (Казнина, Смит, 1993, 103)[1], студенткой Хайдеггера (Смит 2000, 251) и студенткой факультета философии в Марбурге (Кудрова 2002, 593). Учитывая местонахождение Гуссерля и Хайдеггера в период 1923–1927 гг., Литауэр, по крайней мере в 1925–1927 гг. (то есть после ее прибытия во Фрайбург и перед отъездом в Париж), должна была числиться студенткой в Германии. Не исключено, что она начала как ученица Гуссерля во Фрайбурге, а затем переехала в Марбург, чтобы учиться у Хайдеггера. В конце концов Эмилия уехала из Германии во Францию, продолжив свое образование в Сорбонне на филологическом факультете, который Литауэр окончила со степенью по философии.

В 1927 г. Литауэр присоединилась к евразийской организации в Париже, а также стала членом Французской коммунистической партии, в которую она вступила по убеждению. В 1928–1929 гг. она была часто публикуемым автором газеты «Евразия»[2], для которой Литауэр написала несколько обзоров и коротких статей, посвященных философии, эстетике и истории. Среди книг, рецензируемых ею, были следующие выдающиеся произведения европейской философии и социальной мысли 1920-х гг.: «История и классовое сознание» Георга Лукача, «Идеология и утопия» Карла Маннгейма, «Бытие и время» Мартина Хайдеггера, «Женева или Москва» Дрие ля-Рошеля; она

[1] В современном исследовании влияния Гуссерля на русскую философию Борис Яковенко называет Литауэр, являющуюся в то время одним из авторов «Евразии», «ученицей Гуссерля» ('Eine Schülerin Husserls ist auch E.E.Litauer'), что может означать, что она фактически училась у Гуссерля (Яковенко, 212 n. 16). И действительно, Литауэр прибыла во Фрайбург в начале 1925 г., очевидно с целью поступить в Университет (Ср. письмо Schor's к Федору Степуну от 25 апреля 1925 г., упомянутое у Hufen, 137 n. 117).

[2] "Evraziia: Eženedel'nik po voprosam kul'tury i politiki" издавался в Париже с 24 ноября 1928 г. по 7 сентября 1929 г.; было опубликовано 35 выпусков.

также писала о Гуссерле, Ленине, Кроче и др[1]. Эмилия была выслана из Франции в 1933 г. по обвинению в коммунистической пропаганде.

Литауэр два раза писала запросы на репатриацию в 1932 г. и в 1933 г., но только в 1936, вероятно после заступничества Горького[2], ее просьбу удовлетворили. Кудрова утверждает, что друзья Литауэр попытались устроить ее в штат французского издания «Московских новостей» (Кудрова 1995, 5), но доподлинно неизвестно, работала ли она там. После возвращения Цветаевой в Советский Союз в 1939 г. Литауэр сближается с ней. Осенью 1940 г. Цветаева писала в своем дневнике о прогулке, которую они вместе совершили летом 1939 г. (Кудрова 2002, 593, 724). 27 августа 1939 г. Литауэр была арестована и обвинена в шпионаже[3]. На допросе она показала, что находилась в подчинении у Сергея Эфрона, мужа Цветаевой, который якобы приказал ей проникнуть на советские военные объекты. Эмилия была признана виновной наряду с Эфроном и расстреляна 27 августа 1941 г.

Интерес Литауэр к полемике между марксизмом и российским формализмом был вызван ее давним знакомством с Виктором Шкловским. Но есть также и другие обстоятельства, которые привлекли ее внимание к статье Медведева «Формализм и история литературы (фрагменты из книги “Формальный метод в литературе”)» (Медведев 1928), которую она тщательно проанализировала в «Евразии» (Литауэр 1929, Тиханов 2000d). Как известно из существующих источников, во второй половине 1920-х гг. Лев Карсавин (1882–1952 гг.), к тому времени находившийся в эмиграции, начал активно сорудничать с этим изданием (Ср. Хоружий; Соболев 1992; Hauchard; Massaka). Фактически Карсавин работал в «Евразии» в то же самое время, что и Литауэр[4]; но, в отличие от нее, он был членом редакционной коллегии. Незадолго до этого именно Карсавин стал объектом несколько иронического и бестактного замечания Медведева в его статье «Социологизм без социологии» (Медведев 1926, 267)[5], что не могло не пробудить чувство товарище-

---

[1] Библиографическая информация по статьям Литауэр в «Евразии», см. Laruelle, 372; 380f.

[2] Ср. письмо Мирского к Горькому от 9 марта 1934 г. (Казнина и Смит 1993, 103). Мирский рекомендует Литауэр, работающую в это время в Париже на Международную организацию революционных писателей, как автора нескольких «превосходных статей о фашистских философах», недавно изданных во французском журнале «Commerce». Я не смог найти ее статьи для данного журнала. Также ее имя не указано среди российских авторов «Commerce» (Ср. Levie, 235f).; о русском присутствии в «Commerce», см. также Fleishman, 540f. n. 27.

[3] В тот же день была арестована дочь Цветаевой — Ариадна Эфрон.

[4] См., например, его самую известную полемическую статью того времени, «Философия и В.К.П.» (Karsavin, 5f), которая была ответом на статью Александра Кожевникова (позже более известного как Kojève), появившуюся в номере от 16 (9 марта) того же года.

[5] Медведев обратился к Карсавину, который был выслан из России в 1922 г., иронически: «Товарищ» — поступок, без сомнения, негативно расцененный Карсавиным и его

ской солидарности у коллег Карсавина по редакционной и писательской деятельности. Но, когда статья Медведева о российском формализме достигла Парижа и редакции «Евразии», Карсавин уже оставил Париж ради работы в Университете Каунаса в Литве.

Литауэр была не единственной среди парижских евразийцев, кто внимательно следил за работами российских формалистов и полемикой, окружающей их публикации в 1920-х гг. Петр Сувчинский (1892–1985 гг.), один из основателей и самых видных членов евразийского движения[1], который в 1933 г. женился на дочери Карсавина Марианне (1911–1994 гг.), несомненно, проявил пристальный интерес к работам Эйхенбаума и Томашевского, вылившийся, по его собственному признанию, в прочтение всех их книг по российскому стихосложению и метрикам[2]. Сувчинский также интересовался исторической прозой Тынянова (Ср. 1999 Козовой, 15) и изыскивал возможность переписываться с Жирмунским (Ср. Смит 1995, 361), по общему признанию, после того, как последнего перестали считать формалистом ос-

---

друзьями. Нет доказательств того, что Медведев и Карсавин были знакомы. Однако Карсавин знал Бахтина еще до того, как последний обратился к марксистским идеям во второй половине 1920-х гг. В статье, изначально изданной на итальянском (Marcialis 1983), Nicoletta Marcialis утверждала, что Бахтин и Карсавин встречались в доме Юдиной (Marcialis 1997, 284 n. 3). Юдина действительно училась у Карсавина в 1921–1922 гг., и в ее мемуарах упоминаются две более поздние встречи с Карсавиным в 1948–1949 гг. (Юдина 1999,159f,), но ни в ее мемуарах, ни в письмах не упоминается, что она сыграла какую-либо роль в знакомстве Бахтина и Карсавина. Дальнейшая информация об их контактах взята у Кларка и Хольквиста, которые пишут о том, что Бахтин, Пумпянский и Карсавин входили в Братство Святой Софии. В связи с этимони могли встретиться в доме Карсавина, чтобы обсудить работы Августина Блаженного (Кларк, Хольквист, 124).

[1] Сувчинский, обосновавшийся в Париже в 1925 после недолгого проживания в Софии и Берлине, является известным музыковедом и музыкальным критиком. На разных этапах своей жизни он способствовал карьере Стравинского и Прокофьева, поддерживая обширную переписку с обоими; о Сувчинском и российской и советской музыке см. Nest'ev, 83–95. О евразийской деятельности Сувчинского см. комментарии и аннотации у Смита 1995; о Сувчинском, Стравинском и евразийстве см. Taruskin, 1126–1136. Сувчинский также пытался заинтересовать евразийством Прокофьева, но последний остался глух к нему; о евразийских текстах, известных Прокофьеву, и о его реакции на них см. Pol'djaeva, 71–73,93f., 101f. Не меньшую важность представляет переписка Сувчинского и Пастернака в октябре 1927 г. (они отправили друг другу по одному письму) и Сувчинского и Цветаевой в 1957–1959.

[2] В письме от 17 января 1961, Сувчинский благодарит Марию Юдину за то, что она отправила Томашевскому книгу «Пушкин и Франция» (1960), и подтверждает свое знание ранних работ Томашевского и Эйхенбаума, посвященных стихосложению и метрикам (Кузнецов, 343f). Переписка между Сувчинским и Юдиной началась в 1959; Борис Пастернак дал Юдиной адрес Сувчинского и написал ему об экстраординарной личности Юдиной (Кузнецов, 324). 24 сентября 1963, спустя несколько дней после ее публикации, Юдина, сама бывший член бахтинского кружка, отправила Сувчинскому книгу Бахтина «Проблемы поэтики Достоевского» (Кузнецов, 375).

новные представители ленинградского крыла движения. Еще более важно, что в 1920-х гг. Сувчинский попытался обратить Томашевского в евразийство, но безрезультатно, несмотря на очевидный интерес Томашевского к этому учению (Ср. Козовой 1999, 26). Среди формалистов и близких к ним ученых евразийские идеи нашли отклик только в лингвистических исследованиях Романа Якобсона, главным образом в ходе его сотрудничества с Николаем Трубецким (Томан; Автономова, Гаспаров)[1].

Таким образом, интерес Литауэр к Медведеву и формализму представлял собой нечто большее, чем простое личное любопытство или результат стечения обстоятельств. Евразийцы стремились быть в курсе стремительно меняющихся сцен культурных и политических дебатов в Советском Союзе. Поединок между формализмом и марксизмом был им очень близок, вследствие глубоких изменений идеологического климата в конце 1920-х гг. Для евразийцев настал удобный момент, чтобы потребовать свою долю в перераспределении идеологического капитала, происходящем в Советской России. В этом контексте совершенно естественно, что, в связи с дебатами о формализме, они также обратили внимание на бахтинский кружок. Не только полемическая статья Медведева, но и «Марксизм и философия языка» Волошинова и книга Бахтина о Достоевском (1929), были известны евразийцам (Тиханов 2000b, 48f). Статья Медведева, однако, была первым текстом члена бахтинского кружка, привлекшим их внимание, вероятно вследствие прямого отношения этой статьи к формализму[2].

Достоинства работы Медведева способствовали ее популярности. «Формальный метод в литературоведении» (1928) — наиболее тщательный левый критический анализ формализма, когда-либо произведенный в Советском Союзе, в этой работе предпринята попытка рассмотреть социологическую поэтику как альтернативный подход к исследованию литературы. Медведев старается не впадать в вульгарный социологизм; он равно удален и от формалистской навязчивой идеи о самостоятельности формы, и от непродуманного проведения параллелей между «поэтическим и экономическим стилем» а-ля Владимир Фриче. Утонченность теории преломления Медведева, которая понимает творческий процесс как взаимодействие между искусством, обществом и идеологией и исключает восприятие произведения искусства как простого отражения, сочетается с удивительным разнообразием ци-

[1] Кроме Трубецкого Якобсон также похвалил работу еще одного выдающегося евразийца, Петра Савицкого, которого он считал «талантливым прародителем географии структуралистов» (Jakobson, Pomorska 1982, 68).

[2] Статья Литауэр появилась в марте 1929 г., после раскола движения. Примерно в это же время Трубецкой, из восторженного письма Якобсона, узнал о существования «Марксизма и философии языка» Волошинова, хотя ответ Трубецкого от 1 мая 1929 г. предполагает, что он еще не читал эту книгу (Ср. Якобсон и др. 1975, 130).

тат. Ни одну другую работу членов бахтинского кружка, написанную до «Марксизма и философии языка» Волошинова, нельзя назвать более основательной, охватывающей такой широкий и проработанный диапазон западной (преимущественно немецкой) и русской мысли в области пересечения проблематики эстетики, истории искусств и литературной теории. Учитывая интеллектуальную родословную Литауэр, глубокомысленный и вдумчивый трактат Медведева не мог не вызвать ее интерес и уважение, хотя Медведеву суждено было стать ее идеологическим противником[1]. Опубликовав статью в журнале «Звезда», Медведев присоединился к маленькой когорте выдающихся авторов, работы которых Литауэр выбирала для обсуждения в «Евразии». Появление его имени рядом с Лукачем, Кроче, Мангеймом, Гуссерлем и Хайдеггером многое говорит о значении, которое Литауэр придавала полемике Медведева с формалистами.

Идеологическое развитие евразийства

Внимание евразийцев к непрерывной борьбе между формализмом и марксизмом требует изучения истории и состояния всех трех движений в конце 1920-х гг. Неоднократно в 1929 г. назревала дискуссия, которая бы сблизила идеи формализма и марксизма в силу раскола евразийского движения. Стремление парижских евразийцев выступить в роли третейского судьи между формализмом и марксизмом, предлагая свою позицию в качестве третьего пути для советской эстетики и идеологии, сочеталось с ростом просоветских симпатий среди них.

Просоветские позиции кламарской группы (именуемой так по названию пригорода Парижа, где жил Сувчинский и где издавалась газета «Евразия») уходят корнями в ранние этапы развития движения. В конце концов, евразийство зародилось как ответ на революцию 1917 г. Будучи укорененным в предшествующих течениях русской мысли,[2] евразийство не могло не реагировать на насущные вопросы современности. Для евразийства на начальных стадиях его развития было жизненно важно дать оценку недавним событиям и определить, что гражданская война, как и последующая победа российского коммунизма, является всего лишь разрушительным капризом истории. В 1920 г. Сувчинский стал учредителем российско-болгарского издательства в Софии и первым издателем евразийской литературы. Он заду-

[1] Медведеву, должно быть, льстило уважение формалистов. Тынянов подарил ему копию своей книги «Архаисты и новаторы» (1929), несмотря на критику формализма Медведевым в его книге (1928) (Медведев 1998a, 32). Шкловский, в свою очередь, счел критику Медведева довольно безжалостной, как можно заключить из утешительного письма Тынянова (Григорьева 1995, 201).

[2] Об интеллектуальном окружении и зарождении движения см. прежде всего Рязановский 1967; из современной литературы, см. Bassin; Nicolais et al.; Wiederkehr.

мал опубликовать серию статей, посвященную истории гражданской войны (ср. Козовой 1999, 19), которая должна была ответить на вопрос, почему революция вспыхнула, и осмыслить естественно вытекающие из нее долгосрочные последствия. Поскольку политические реформы в России углублялись и власть Советов перестала восприниматься как временное явление, евразийцы были вынуждены определиться со своим отношением к коммунизму. Просоветская линия, появившаяся в рамках движения, в течение долгого времени определялась двумя главными факторами: отсутствием у евразийцев реального политического веса и убежденностью многих из них в том, что Советский Союз, несмотря на его неприемлемую для многих политику, воплощал, хотя и не идеально, их мечты об имперской России, простирающейся от Европы до Азии. В эмиграции, вдали от борьбы за политическое превосходство, имея мизерное влияние на политическую жизнь родины, движение просто обязано было стать рефлексирующим и склонным к компромиссам. Российские эмигрантские круги свидетельствовали об этой склонности с момента, когда сменовеховцы явно обозначили свою просоветскую ориентацию в начале 1920-х гг. Дмитрий Мирский подытожил отношение евразийцев к реалиям советской власти в 1927 г. в статье «Евразийское движение», заявив, что «в практическом плане евразийцы осуждают всю контрреволюционную деятельность» (Мирский 1989, 245)[1]. Если бы не критика евразийцами тоталитарной власти коммунистов, оправдание Октябрьской революции означало бы, что движение уже не может позиционировать себя как оппозиционное по своей сути. Только два года спустя, в письме к Сувчинскому, сам Мирский выносит тот же приговор в решительно риторической формулировке: «Мы ожидаем прихода к власти? Мы обучаем младшее поколение? Мы обращаемся к проблемам, интересующим кого-то помимо нас самих? Мы пытаемся влиять на Сталина?» (Ср. Смит 1995, 122). Евразийство получило малочисленные — и, как правило, негативные — отзывы в советской печати[2], и, несмотря на то что некоторые из писем Трубецкого (прим. Трубецкой 1927) были прочитаны в академических кругах видными лингвистами Дурново (Робинсон, Петровский, 68–82)[3], Щербой, Виноградовым (Чудаков, 472) и др., идеи движения не имели влияния в советской Рос-

[1] Последняя выборка критики Мирского, см. Святополк-Мирский 2002.

[2] См. например, статью Мещерякова в «Печати и революции» (Мещеряков, 37–39). Ранее этот журнал опубликовал в целом благоприятную рецензию на «Европу и человечество» Трубецкого, в которой его книга сравнивалась с «Закатом Европы» Шпенглера и поэмой Блока «Скифы»; см. Ратомский, 174–176 (это тройное сравнение позже стало банальностью в литературе об идеологии евразийского движения).

[3] Николай Дурново (1876–1937), близкий друг Мирского, с осени 1924 г. по конец 1927 г. жил в Чехословакии и находился в постоянном контакте с евразийскими кругами (Ср. Ашнин, Алпатов, 11–15).

сии[1], в то время как советская разведка постоянно пыталась его деморализовать изнутри[2]. Таким образом, благодаря сочетанию внутреннего идеологического развития самого евразийства и неблагоприятных политических условий, многие евразийцы постепенно стали присматриваться к Советскому Союзу после победы Сталина над Троцким. Это сыграло положительную роль в их жизни. Прежде всего, ужасающие последствия этой победы заставили евразийцев отказаться от мысли о возвращении на родину. При этом, по иронии истории, победа Сталина стала лучшей гарантией того, что Россия будет сопротивляться притоку западных ценностей и норм. Когда в 1920 г. Трубецкой издал в Софии «Европу и человечество» (Трубецкой 1920)[3] — памфлет, который должен был стать самым важным протоевразийским текстом, — он не мог предвидеть, что его ярый антизападный настрой меньше чем через десятилетие станет, против его намерения, сильным оружием для тех, кто умолял о примирении с историей и принятии революции.

Постепенное сближение между позицией кламарской группы и советской идеологией происходило на фоне растущего понимания в эмигрантской среде того, что некогда острое противостояние советской и эмигрантской культуры и литературы остается в прошлом. Оправившись от шока и пережив горечь изгнания, эмигранты на вопрос «Там или здесь?», столь бескомпромиссно сформулированный Ходасевичем в его одноименной статье (1925), первоначально изданной в газете Керенского «Дни» (Ходасевич 1990), начали давать ответы, благоволившие советской литературе. Мирский, Марк Слоним и Георгий Адамович предположили, что не Париж, а Москва

[1] Характерно, что Трубецкой жаловался, что лишь «несколько экземпляров» его книги «Европа и человечество» попали в Россию (Pomorska 1977, 236). По самым щедрым оценкам, Савицкий, как он сам утверждал, имел 400 сторонников в Советском Союзе. Даже если эти оценки верны, они говорят о многочисленных трудностях, с которыми евразийцы сталкивались при распространении своих идей (Ср. А. В., 118).

[2] По крайней мере, два влиятельных евразийца — Петр Арапов и Сергей Эфрон - сотрудничали с советской разведкой. Сведения о работе разведки основываются на архивном материале, см. Соболев 1991; Кудрова 1995, 95–156; Войцеховский; Струве.

[3] В переводе отредактированного немецкого издания (Трубецкой 1922) участвовали историк Сергей Якобсон, брат Романа Якобсона, и экономист Фридрих Шломер. Трубецкой обращался к С. Якобсону с просьбой, чтобы предисловие к книге составил Освальд Шпенглер, но последний это предложение отклонил (Pomorska 1977, 235). Шпенглер, однако, действительно позже написал введение к немецкому переводу книги Бердяева «Смысл истории» (по-видимому Бердяев подарил один экземпляр русского издания Сувчинскому (Neopublikovannye [s.a.] 2000, 314). Это одна из попыток Бердяева установить контакт с евразийцами на ранней стадии движения; в том же 1923 году он писал Савицкому, с просьбой ускорить отправку статьи для сборника, впрочем, оставшегося неопубликованным (Колеров 2000, 308–311). Вскоре после этого Бердяев стал серьезным критиком евразийства. О роли идей Шпенглера в российских идеологических дебатах 1920-х гг., см. Time 2002.

является естественным центром русской литературы. Некоторые из парижских евразийцев уже занимались публикацией произведений советской литературы до раскола движения. Еще в Софии Сувчинский издал поэму Блока «Двенадцать» (1918) отдельной книгой, к которой он написал предисловие. Позже, после переезда в Берлин, он стал руководителем русской секции издательства Геликон (Козовой 1986, 646 n. 4), которое опубликовало «Темы и вариации» Пастернака (1923) и четыре выпуска журнала Андрея Белого «Эпопея» (1922–1923). Сергей Эфрон, прежде чем присоединиться к евразийскому движению, был главным редактором пражского журнала «Своими путями», просоветски ориентированного и использующего новую советскую орфографию. «Версты» и находящаяся в Праге «Воля России» при активном участии Мирского издавали и эмигрантских, и советских авторов под одной обложкой[1]. Идеологическая строгость, таким образом, постепенно вытеснялась тем, что Мирский называл «литературными заслугами» (Мирский 1926, 90) — условие, которое часто было лишь тонкой завесой, маскирующей просоветскую ориентацию растущей части эмиграции (ср. также Слобин, 518).

Эта ориентация, в конечном итоге, привела к более мягкой позиции по отношению к марксизму, которая стала особенно заметна в оценках консолидации власти Сталиным в период между 1927 и 1929 гг. Диктаторские элементы в евразийской идеологии уже достаточно хорошо проанализированы, поэтому в нашем исследовании им не уделяется особого внимания[2]. Они обеспечили естественный переход к авторитарной версии марксизма, быстро получившего статус догмы в Советском Союзе. Но процесс сближения марксизма и евразийства был более сложен. Евразийцы все еще стремились дистанцироваться от марксизма, однако в то же время они основывали свою критику на обманутых ожиданиях, но не на безапелляционном отрицании марксизма. Отныне марксизм среди просоветских сторонников евразийства критиковался не как идеологическая основа репрессивного советского режима, а как учение, достаточно радикальное в обеспечении преобразований, которые должны были гарантировать уникальное положение России в мире.

---

[1] По этой причине первый выпуск «Верст» был встречен неприкрытой враждебностью со стороны Ходасевича и Зинаиды Гиппиус (статья Гиппиус появилась в «Последних новостях» (14 августа 1926); статью Ходасевича см. в «Современных записках» 29 (1926), 433–441). Ходасевич даже обвинил журнал в получении денег от Советов, что вызвало публикацию совместного письма редакторов «Верст», где они отклоняли подобные инсинуации (издано в «Современных записках», 30 (1927), 599f). Статья Ходасевича была воспринята как ошибка некоторыми из более умеренных эмигрантов (см. например, письмо Федора Сепуна Марку Вишняку, редактору «Современных записок», цит. по Hufen, 360).

[2] Исследование сходства евразийского движения с официальной советской идеологией см. Luks; исследование различий см. Böss, 18–24. Мирский также отмечал сходство в своей обзорной статье (1927), анализирующей платформу движения (Мирский 1989, 244).

Марксизм и формализм

Прежде чем проанализировать взгляды Литауэр на концепцию Медведева и формализм, мы должны рассмотреть внутреннюю динамику конфликта между марксизмом и формализмом. Это необходимо, чтобы показать их взаимосвязь и соперничество на идеологической арене 1920-х гг. и продемонстрировать, до какой степени формализм был вовлечен в спор о распределении социального и идеологического капитала в молодом советском государстве. Нам важно понять, почему такого евразийского философа, как Литауэр, заинтересовали не только российский формализм или марксизм, но и их конкуренция и взаимовлияние. Для прослеживания динамики столкновений между формализмом и марксизмом мы должны обратиться к истокам формализма и к тому радикализму, который был характерен для него в период становления.

Несмотря на признание огромной важности русского формализма, в европейской мысли XX в. до сих пор существует тенденция замалчивать запутанность его происхождения. Очень важно понять, что формализм был явлением позднего модерна. Сравнение с позитивизмом может помочь разъяснить это утверждение. До сих пор специалисты по русскому формализму были озабочены выявлением точных различий между формализмом и позитивизмом, но нужно осознавать, что дистанцирование формалистов от позитивистов было фактически признаком подражания. Русский формализм хотел стать более позитивистским, чем сам позитивизм. Формалистам не нравилась одержимость позитивизма историческими фактами и окружающей средой, и именно поэтому они хотели быть столь же академичными, как позитивисты, только подходили с научной точностью к литературе. Научность была главной ценностью и для позитивизма, и для формализма[1], и многие из формалистов доказали это своими строгими исследованиями стиха и метра (Якобсон, Брик, Томашевский) или устанавливанием конечного числа поддающихся проверке образцов рассказа (Пропп). Троцкий, конечно, не был тонким мыслителем, но он был близок к истине, характеризуя формалистский анализ как «чрезвычайно описательный и полустатистический» (Троцкий, 163). Другими словами, русский формализм — типичное дитя современной ему эпохи. Он являлся столь же техническим, точным, дотошным, научным и холодным, как и позитивизм, но отличался от последнего тем, что сохранял доверие к энциклопедической учености и объяснениям, унаследованным от традиции Просвещения, которая обращала пристальное внимание на климат, окружающую среду, расу и «текущий момент».

[1] В своем эссе «Взаимоотношения между сюжетными приемами и общими приемами стиля» Шкловский одобрял Брюнетьера [1919] (Шкловский 1990, 44; 51). О позитивистских симпатиях формализма см. также Steiner, 202; Медведев также отмечал эту склонность, предлагая убедительное историческое объяснение (Ср. Медведев 1993, 63f.; 1978, 5f).

Для правильного определения места формализма нужно рассмотреть его типологическое сходство с современными ему интеллектуальными течениями. Прежде всего, важно отметить связь с классическим психоанализом. Фрейд был категоричен, утверждая, что мы не властны над нашей собственной психической жизнью. Его работы ярко продемонстрировали, что она управляется объективно существующими правилами. Сон, шутка, оговорка — все это проявления законов, которые независимы от нас, но вполне познаваемы. Так же и формализм хотел продемонстрировать, что писателя лишают статуса автора силы, которые, возможно, остаются ему неизвестными, но полностью поддаются объективному научному исследованию и логическому объяснению. Писателем управляют законы сюжета, плана, рифмы и ритма, которые лучше воспринимаются сторонним наблюдателем.

Именно это новое понимание деятельности человека сближает формализм и марксизм. В эссе, слишком известном, чтобы приводить развернутую цитату или даже библиографическую ссылку, Фуко говорит о Фрейде и Марксе, наносящих смертельный удар по безмятежной гуманистической вере во всемогущество человека. Фрейд доказывает, что мы не можем управлять своей собственной психической жизнью, хотя мы можем надеяться на то, что эти силы познаваемы. Точно так же Маркс утверждал, что история подчиняется объективным законам, не совпадающим с намерениями людей; история как бы сама творит себя, находясь выше устремлений конкретного индивида, подобно «Евгению Онегину», который, как считал О. Брик, был бы создан и без участия Пушкина (Брик 1977, 90). И Маркс, и Фрейд подорвали веру в человека как центр мироздания, сохраняя, однако, последний оплот модерна: веру в возможность познания и логического объяснения того, что лежит вне человеческого контроля. Именно поэтому идеи Фрейда и Маркса были использованы — часто после серьезных модификаций (особенно в работах Лакана и Альтюссера) — представителями парижского (пост)-структурализма, точно так же, как в то же самое время в ранних работах Тодорова и Кристевой использовались идеи формалистов. Другими словами, поздний модерн был отмечен определенным кризисом мировоззрения; человек больше не находится в центре истории (и даже не является творцом своей собственной внутренней жизни), его последним источником самоуважения остается уверенность в бесспорной власти науки и способности персонифицировать эту власть.

Однако удивительно, что исследователи до настоящего времени не включали формализм в контекст более широкого кризиса мировоззрения модерна. Лишь сделав это, мы можем приблизиться к пониманию исторической близости формализма и марксизма в 1920-х гг. Они не просто противники, но скорее — конкуренты в области рационального изучения объективных законов, управляющих человеческой деятельностью. После Октябрьской рево-

люции и марксизм, и формализм надеялись и стремились воплотить идеалы и ценности сциентизма в обществе, поддавшемся захватывающему дух соблазну быстрой модернизации (Тиханов 2002). В этом смысле марксизм и формализм вели борьбу на одном поле. Не случайно Борис Эйхенбаум был так раздражен, когда после беседы с Львом Пумпянским он обнаружил, что последний, являясь членом Бахтинского кружка, к 1928 г. почти отошел от него, считая, что формалисты близки к марксистам[1].

Оба конкурирующих движения были вовлечены в различные перепалки, обычно начинаемые нападениями на формализм марксистских идеологов. Борьба за сферы влияния, разумеется, велась в целях обеспечения большего общественного внимания и доверия, а также — в случае с формалистами — за преимущества политического патронажа. Во времена НЭПа марксизм еще не был окончательно возведен в ранг догмы, и пыл борьбы еще не остыл. Здесь и возникает решающая проблема отношений между формализмом и политической властью. Вопреки предыдущим предположениям формализм не был настолько безразличен к власти и при этом не делал политические жесты исключительно ради выживания. В 1924 г., несмотря на громогласные и, в значительной степени, примитивные обвинения, основанные на известном обсуждении в «Печати и революции», никто еще не позиционировал марксизм так, чтобы формалисты начали чувствовать опасность удаления со сцены. В 1924 г. формалисты опубликовали несколько взаимосвязанных статей, посвященных стилю Ленина и языку поэта-футуриста и сторонника левого искусства Владимира Маяковского[2]. Каким бы тактическим и циничным действием это ни казалось (Галушкин 1992, 210; Эни, 90), мы не можем свести объяснения этого к одной политической коньюктуре: формалистам тогда ничего не угрожало и никто их не вынуждал печатать эти статьи. Поняв истинную причину, мы могли бы также объяснить их связь с конструктивизмом, литературой факта и другими событиями в левом искусстве. Формалисты предпринимали эти шаги, чтобы убедиться, что их социальная значимость не падает; они стремились, как и другие течения, к идеологическому господству и политическому патронажу. Подобным образом в Чехословакии члены Пражского лингвистического кружка решили в 1930 г. отметить восьмидесятый день рождения президента (и философа) Масарика изданием книги, названной «Масарик и язык» («Masaryk a řeč»), включавшей статьи Романа Якобсона и Яна Мукаржовского. Важно понять, что и русский формализм,

[1] 23 мая 1928 г. Эйхенбаум записал в своем дневнике: «Познакомился с Пумпянским. […] Он понимает нас хорошо, но называет религиозной сектой и сближает с марксистами» (цит. по Устинов, 249). Мирский также отмечал определенную близость Эйхенбаума к марксизму (Ср. Мирский 1925, 436).

[2] См. статьи в «ЛеФ» Шкловского, Эйхенбаума, Якубинского, Тынянова, Казанского и Томашевского, 1 (1924), 53–148; о роли Маяковского см. Брик 1936, 136.

и, несколько позже, Пражский лингвистический кружок были неразрывно связаны (последний более явно, чем первый) с процессами строительства нового государства, имеющего новую политическую идентичность. Формалисты и члены ПЛК испытывали неоромантическую гордость от чувства своей принадлежности к новым авангардным тенденциям в гуманитарных науках, к процессу культурной реформы в целом, и, таким образом, — от своего участия, хотя и косвенного, в преобразовании унаследованного социального и политического порядка. Тесное общение Якобсона и О. Брика с Маяковским и тяготение некоторых из самых выдающихся формалистов к Левому фронту искусства и его журналам «Леф» и «Новый леф» бесспорно доказывает это стремление. Таким образом, и русский формализм, и Пражский лингвистический кружок оказались активными игроками на культурной сцене, энергичными участниками строительства новых обществ, сформировавшихся после первой мировой войны и Октябрьской революции. Их отношение к политической власти, даже в случае с формалистами, чьи попытки найти вариант сотрудничества с режимом, в конечном счете, провалились, должно быть переоценено в свете их причастности к культурной повестке дня вновь созданного государства. В своей статье «5=100» (1922) Эйхенбаум рассматривал «революцию и филологию» как взаимодополняемые и поддерживающие друг друга объекты; его мнение показательно относительно определения, посредством которого формалисты пытались вписать себя в новый общественный строй. Некоторые из них (особенно Тынянов, до некоторой степени Шкловский) оказались более удачливыми, чем другие[1].

Литауэр versus Медведев

При рассмотрении медведевской критики формализма и реакции Литауэр на нее мы должны учитывать расстановку сил, общественную ситуацию и идеологические амбиции. К 1928 г. идеологический климат изменился: свобода слова пока сохранялась, но отклоняться от официальной марксистской идеологии стало уже опасно. С другой стороны, и в марксизме, и в формализме ясно проявлялись признаки методологической усталости, что отчасти было признанием (более явным среди формалистов, которые к тому времени начали изучать недавнюю историю течения) того, что никакой метод не будет работать без взаимодействия с другими (не к этой ли истине в итоге все пришли?). Уже в 1924 г. Эйхенбаум писал в дневнике, что студент в университете читал ему комическое стихотворение, высмеивавшее формальный метод. Марксизм, в свою очередь, стремился утвердить свою собственную социологическую поэтику (по язвительному замечанию Якобсона, данное выражение само себе противоречит). Медведев принимал активное участие в

[1] О поздней истории формализма и судьбе его главных представителей, см. Галушкин 2000, Тиханов 2000c, Toddes 2002.

этом процессе, что явственно видно из подзаголовка его книги «Критическое введение в социологическую поэтику».

Евразийцев волновали другие вопросы. Они подходили к полемике между марксизмом и формализмом, с амбицией заявляя о третьем пути для советской эстетики и советской идеологической жизни в целом. Этот «третий путь» опирался, с одной стороны, на согласие, с другой стороны — на спор с марксизмом относительно возможности мобилизовать общество ради неких идей, еще более радикально выдвигая на первый план уникальность России. Искусство должно было рассматриваться как специфический феномен, что вполне в духе формализма, и как область, обладающая потенциалом преображения каждодневной действительности, в соответствии с деятельным духом марксизма. Было важно проявить определенную солидарность с марксизмом, подчеркивая в то же самое время полное превосходство над ним формализма, применительно к эстетике производства, которая лучше всего выражала, цитируя Литауэр, «стилистику русской современности» (Литауэр, 120)[1]. В данном контексте ее анализ аргументов Медведева предсталяется объективным. Литауэр занята поисками уникального третьего пути, что выражается в постоянных метаниях между марксизмом и формализмом, между аргументами за и против концепции Медведева.

Суть критики идей Медведева со стороны Литауэр сводилась к тому, что он, по ее мнению, недооценивал социальную ориентированность платформы формализма. Она была абсолютно права, подчеркивая большой потенциал формализма в сотрудничестве с господствующей тенденцией советской идеологии, предполагая, что целый диапазон новых художественных форм мог быть эффективно использован и реально использовался для утверждения ценностей марксистского мировоззрения. Этот потенциал был полностью реализован на более поздних стадиях формализма, когда, как мы уже видели, некоторые его представители (особенно Осип Брик и Шкловский) стали активными пропагандистами платформы Леф, конструктивизма и литературы факта. В первом выпуске «Леф» (1923) Осип Брик подчеркивал целесообразность формализма для эстетики активиста, которая работает на господствующую идеологию, переворачивая ее клише: «“Опояз” может помочь пролетарскому творчеству не туманными разговорами о “пролетарском духе” и “коммунистическом сознании”, но точным техническим знанием инструментов современного поэтического творчества» (Брик 1977, 91). По общему признанию, Медведев не принял в расчет потенциальную полезность формального метода для радикальной эстетики художественного творчества. Он не обратил внимания на внутреннее развитие формализма, в основном кри-

[1] Все ссылки на статью Литауэр см. переиздание Tihanov 2000d, 118–120.

тикуя недостатки, проявившиеся в ранних работах формалистов[1]. Литауэр, наоборот, сосредоточилась на достоинствах формального метода, проявившихся на более поздних этапах его истории, после того как формализм начал творчески реагировать на марксистскую критику. Но она игнорировала методологические проблемы, сопровождавшие первые шаги формализма. Литауэр хотела дать иное толкование начальной стадии формализма, заложившей основу конструктивистского метода, полностью сосредоточенного на «делании» объектов, а не на их беспристрастном анализе. Таким образом, она создала новую биографию формализма, для того чтобы доказать, что с самого начала движение гораздо более соответствовало идеологии радикального социального активизма, чем проект социологической поэтики Медведева. Искусный ход Литауэр показад, что русский формализм, сохраняя марксистскую точку зрения, превзошел марксизм по своему радикализму и соответствию советским реалиям. Таким образом, признавалась значимость марксизма, однако он не получал абсолютного одобрения. Тот же прием использовался применительно к формализму: Литауэр декларировала его превосходство, признавая отдельные недостатки.

Искусный, несколько туманный и запутанный компромисс Литауэр между марксизмом и формализмом лучше всего иллюстрируется следующей цитатой, где она рассматривает плюсы и минусы каждого из этих двух методов:

«*…нельзя, оставаясь в пределах учения формалистов, удовлетворительно ответить на вполне уместный вопрос Медведева: как поставить в связь имманентно-эстетические законы развития с законами развития общекультурного, влияющими на художественное творчество с наибольшей очевидностью в эпохи переходные, революционные, лежащие на рубеже двух культур? Инстинктом марксиста Медведев правильно почувствовал беспомощность формалистов перед задачей общекультурной мотивировки художественного творчества, но, в качестве марксиста же, не сумел эту беспомощность локализовать. Если формализм против марксизма бессилен, то он для него зато и неуязвим, т.к. для марксизма территория специфически-художественного творчества, которую требуется общекультурно обосновать, недоступна вовсе. Для того же, чтобы осмыслить искусство как особую область культуры, требуется прежде всего осмыслить его как особую область вообще. С этой точки зрения дефективная эстетика формализма*

[1] По иронии судьбы Медведев прожил достаточно долго, чтобы увидеть развитие сталинского режима и пересмотреть первоначальную концепцию своего исследования от 1928 г., опуская или перерабатывая отдельные части. Он добавил к нему новую главу, содержащую анализ конечных этапов формализма, в которой этот метод был подвергнут неистовой и примитивной критике (см. книгу Медведева «Формализм и формалисты» (Медведев 1934); анализ изменений и перевода добавленной главы, см. Kaiser). Всестороннее исследование создания и эволюции книги Медведева о формальном методе невозможно без публикации набросков к изданию 1928 г., см. Медведев 2001,14 n, 11.

полезнее для философии культуры, чем эстетическая дефективность марксизма» (Литауэр, 119).

Сам Медведев, разумеется, знал о желательности синтеза исследования идеологических, социальных (по терминологии Литауэр — «общекультурных») и имманентных аспектов литературы, но он считал, что все существующие попытки довольно некорректны. Борис Арватов (1896–1940), предложивший соединить формализм и марксизм в серии статей «Искусство и производство» (Арватов 1926) и в более поздней работе, так и названной «О формально-социологическом методе» (Арватов 1927)[1], которая стала платформой так называемых «форсоцев» (формалистов-социологов), отдельно упоминается в книге Медведева (Медведев 1978, 66–68; 1993, 76; 78), который, впрочем, скептически относился к попытке Арватова. Медведев критикует формализм за неспособность предположить, что «внешний социальный фактор, воздействующий на литературу, мог стать внутренним фактором самой литературы, фактором ее имманентного развития» (Медведев 1978, 67; 1993, 78). Следовательно, недоверие Медведева к любой попытке объединения двух методов связано с тем, что формалисты низводят социальный фактор до простого внешнего обстоятельства. Несостоятельность этой оригинальной попытки объединения марксизма и формализма видна по формулировке задач исследования, защищаемой «форсоцами», которые в итоге пошли по пути механистического компромисса, а не подлинного синтеза[2]. По словам Медведева, они попытались «примирить марксизм и формализм посредством полюбовного раздела историко-литературного материала по принципу: тебе — внешнее, ему — внутреннее", или: тебе — содержание, ему — форму"» (Медведев 1978, 68; 1993, 78).

Аргументы Литауэр были более тонкими, чем у Медведева. Хотя она и не упоминала имени Арватова, Литауэр явно находилась под влиянием его культа «созидания» и «производства»: «Формализм, в противоположность всем эстетическим теориям, ищет спецификума искусства не в свойствах сознания (в типе созерцания, познавания или каком-либо другом свойстве), а в способах делания» (Литауэр, 119). Однако жесткое противопоставление формы и содержания, свойственное теории Арватова и справедливо критикуемое Медведевым, в ее анализе уступило место усовершенствованному гегельянскому посредничеству:

---

[1] Для краткого ознакомления со статьями Арватова в контексте других попыток объединить марксизм и формализм, см. Эрлих, 111–114; более полный анализ, см. Мазаев 235–267, современные теоретические дебаты, см. Kiaer.

[2] Не удивительно, что формалисты также не были впечатлены. Эйхенбаум писал о «форсоцах»: «Мы уже стали свидетелями появления "форсоцев", которые, не понимая, что являются игрушкой в руках истории, проводят линию наименьшего сопротивления и предлагают объединить оба "метода" — формальный и социологический» (Эйхенбаум, 50).

«Основная категория формалистов — не беспредметный прием, а форма — вещь. Специфически-художественный прием направляется не на другой прием, господствовавший до него и автоматизировавшийся, а на материал […] Прием, таким образом, не пустой "формальный" момент без содержания, а момент оформления, т.е. содержательного делания» (Литауэр, 119).

Вместе с тем, Литауэр не была восторженной энтузиасткой. Она признавала склонность формализма к соединению искусства и жизни и «необычно низкую оценку жизненно-практического делания» (Литауэр, 120), подразумеваемую в этом союзе. Жизненно-практические аспекты творчества изображались формалистами, согласно Литауэр, автоматизированными, лишенными своей «подлинной материальной действительности» (Литауэр, 120). Несмотря на все эти возражения, она считала, что формализм как метод стоит ближе к духу производства и творчества, чем марксизм, который взращивается в советском обществе. Для нее усилия формалистов по преодолению автоматизации (застывших форм) прикладывались не просто «ради привлечения внимания» читающей общественности, в чем их обвинял Медведев в своей статье и книге (1928) (Медведев 1978, 166–169; 1993, 182–186), а ради каждодневного «следования действительности» (Литауэр, 119). Данный процесс обладал огромным потенциалом трансформации, причем потенциал этот рос пропорционально готовности позднего формализма предоставить свою теорию для усиления внутреннего творчества жизни.

Колебания Литауэр между формализмом и марксизмом в поисках третьего пути советской эстетики скрывают непримиримое противоречие между парижскими евразийцами и бахтинским кружком в вопросе оценки современной им русской культуры. Яблоком раздора послужило отношение к футуризму и другим авангардистским движениям (конструктивизму, продуктивизму)[1], а также проблема связи искусства и жизни. Близость русского формализма к авангарду, поддержка футуризма и других авангардистских течений были поводом для критики Медведева и симпатии Литауэр.

По крайней мере, три видных представителя евразийцев: Литауэр, Мирский и Сувчинский — поддерживали эстетику авангарда[2]. Литауэр под-

[1] Для понимания исторического контекста конструктивизма и продуктивизма см. Lodder 1983, 1990.

[2] Пока очень мало было известно об эстетических предпочтениях евразийцев; Böss вкратце упоминает их восторг по поводу футуризма (ссылаясь на ранние утверждения Сувчинского) и приветствует их отход от символизма (Böss, 101). Следует отметить, что не все евразийцы сочувствовали авангарду. Те, кто после раскола движения в январе 1929 г. выступал против просоветских тенденций, придерживались более консервативных эстетических взглядов. Так, Трубецкой резко критиковал книгу Эренбурга «А все-таки она вертится» (Ср. письмо Трубецкого к Сувчинскому от 9 августа 1922 г. под ред. С. Глебова), а Савицкий основывал учение евразийцев о поэтике на более традиционной прозе Леонова,

держивала продуктивистскую теорию искусства, наиболее полно сформулированную Арватовым, в работах которого она черпала свое вдохновение. Арватов был активным членом Лефа, представлявшего собою ответвление дореволюционного футуристского движения, пропагандирующего, по словам Эрлиха, «нео-футуристскую» эстетику (Эрлих, 111f)[1]. Одобрение футуризма и конструктивизма Мирским было еще более энергичным и прямолинейным. Мирский встретил Маяковского в ноябре 1928 г.; в результате редакционного вмешательства Мирского и Сувчинского в первом выпуске «Евразии» было опубликовано печально известное обращение Цветаевой к поэту (Ср. Смит 2000, 174). После смерти Маяковского в 1930 г. Мирский написал важную статью «Две смерти: 1837–1930» (Мирский 1931), изданную в соавторстве с Якобсоном[2]. Мирский позаимствовал несколько терминов из теоретического аппарата формалиста Шкловского (понятия «канонизации» и «инструмента»), чтобы подчеркнуть значение Маяковского как поэта, смерть которого Мирский сравнивает со смертью Пушкина. Хлебников — еще один футурист, поддерживаемый Мирским. Последний опубликовал в «Евразии» обзор первого тома «Собрания сочинений» Хлебникова (Мирский 1997, 112–117), где он также похвалил вводную статью Тынянова, несмотря на то что тот намеренно принизил футуристскую ориентацию Хлебникова. Несколько лет спустя Мирский снова пишет о Хлебникове (Мирский 1935a), после завершения издания пятитомного «Собрания сочинений» поэта, и о Маяковском (Мирский 1935b) после публикации шеститомника его писем. Близкий к конструктивизму и эстетике производства поэт Илья Сельвинский был опубликован Мирским уже в первом выпуске «Верст» в 1926 г. Сувчинский, в свою очередь, писал для эмигрантского берлинского журнала «Вещь», сочувствующего авангарду, редакторами которого в 1922 г. были Эль Лисицкий и Илья Эренбург.

На этом фоне легче понять склонность Литауэр к формализму и эстетике производства, а также ее критическое отношение к антифутуристским попыткам (даже исходящим от формалистов) прочертить четкую границу между искусством и жизнью. Неудивительно, что она была столь критически настроена по отношению к Медведеву, который придерживался иных взгля-

---

Федина и др. советских авторов 1920-х гг. (Ср. работу Савицкого (1926) на тему евразийства и современной российской литературы, Изгоев, 1926). Отход Трубецкого от футуризма был очень близок к позиции Ходасевича, который в 1930 г. все еще подчеркивал идеологическую “несовместимость футуризма и эмиграции” (цит. по Литвак, 497).

[1] О. Брик и В. Маяковский являются ярким примером тесных связей между Лефом и футуризмом (Маяковский) и близости формализма им обоим (Брик). Библиографию полемики 1920-х гг. о Лефе и формализме см. Полонский, 313–316.

[2] Выпуск также содержал известную статью Якобсона «О поколении, растратившем своих поэтов». Соавторство Мирского и Якобсона было чистой случайностью; см. письмо Якобсона от 1 октября 1976 г. Хью Маклину, цит. по McLean, 1977.

дов на авангард. Книга Медведева наполнена едкими замечаниями о футуризме, но его неприязнь более серьезна и фундаментальна, чем просто расхождение во взглядах или философском багаже[1], как можно было бы предположить. В центре спора между Медведевым и Литауэр — различия в их отношении к ответу Бахтинского кружка на фундаментальный вопрос о связи искусства (культуры) и жизни.

Чтобы отдать должное Медведеву как мыслителю, необходимо рассмотреть эти различия с точки зрения жанра. «Формальный метод» Медведева является самой первой систематизацией теории жанра в рамках бахтинского кружка. В этой работе литературный жанр выступает в роли лаборатории, осуществляющей необходимое социальное и эпистемологическое посредничество между языком и действительностью, без чего невозможно ни одно литературное произведение. Искусство, выражаясь кратко, соотносится с жизнью через спектр жанров, у каждого из которых есть строго ограниченная область применения: «Каждый жанр способен овладеть лишь определенными сторонами действительности, ему принадлежат определенные принципы отбора, определенные формы видения и понимания этой действительности, определенные степени широты охвата и глубины проникновения» (Медведев 1978, 133; 1993, 148f). Вследствие этого эстетика должна исходить из жанра. В этом и состоит жанровая критика Медведева формализма и футуризма:

«В современной пореволюционной литературе, тяготеющей к общественно-реалистической прозе, к историческому роману и к социальной эпопее, глубоко заинтересованной общими проблемами миросозерцания, формализм не находит питающей его почвы. Сложившись под воздействием футуризма, он тяготеет к зауми и формалистическому экспериментированию — в мелких жанрах и к авантюрному фабулизму — в крупных прозаических жанрах. [...]. Поэтика футуризма не дает возможности продуктивно подойти и овладеть основной магистралью русской литературы — романом» (Медведев 1978, 70f; 1993, 81).

В рамках Бахтинского кружка Медведев являлся самым первым сторонником романа как главного объекта теоретического исследования, что являлось самой важной интеллектуальной задачей для кружка и для Бахтина с 1930-х гг. до конца его жизни. Футуризм и формализм признавались непригодными для анализа жанра романа, особенно российского романа. Книга Бахтина о Достоевском (1929), изданная спустя год после медведевского «Формального метода», является ранней попыткой определения Достоевского как романиста и русского писателя. Но в ней обсуждается лишь уникаль-

[1] Ср. позицию Литауэр и Густава Шпета: они оба изучали феноменологию у Гуссерля, Литауэр сочувствовала авангардистской эстетике, а Шпет резко осуждал футуризм (Шпет, 68–72).

ность Достоевского и его беспрецедентный статус полифонического писателя. Таким образом, Бахтин не смог здесь выдержать теоретический подход к беллетристике, который позволил бы ему выдвинуть гипотезу о ее основах и жанровых особенностях. Акцент Бахтина на исключительности Достоевского как писателя и его нетрадиционных романах соответствовал широко распространенному в то время пониманию Достоевского. «Теория романа» Лукача (журнальное издание в 1916; книжное издание в 1920) стала примером прославления Достоевского как последнего романиста и вестника возобновленной эпической формы. Эта тенденция считать Достоевского писателем, завершившим одну эпоху и открывшим новую, уже нашла свое отражение в работах Медведева в 1922 г.. Основное внимание уделялось общим эстетическим, а не жанровым особенностям прозы Достоевского: «Или Достоевский не художник, или наши общепринятые эстетические понятия [...] ложны в корне» (цит. по Tjupa, 192).

Медведев считает футуризм неспособным постигнуть сущность романа — жанра, который он ставит выше прочих, ибо он близок к действительности и созвучен многообразию и новым вызовам жизни. Журнал «Записки передвижного театра», где публиковались члены Бахтинского кружка (Медведев, Волошинов, Пумпянский) и друзья (Вагинов, Клюев[1]), наряду с формалистами Томашевским и Жирмунским[2], и где Медведев играл ведущую роль с октября 1922 г. до закрытия журнала в 1924 г., стал средой, в которой теоретическая дилемма искусства и жизни впервые привлекла серьезное внимание бахтинцев. Авторы «Записок» решали эту дилемму, решительно отвергая «бесцельные» эксперименты футуристов и других авангардистских групп. Характерно, что Медведев в 1923 г. выступил против «гнета» поэзии, созданного последователями маяковщины; Николай Асеев, кубо-футурист, затем член Лефа и близкий друг Маяковского, был заклеймлен Медведевым как предатель традиции народной песни и сторонник «вульгарного футуризма» (цит. по Tjupa, 202). Медведев, таким образом, предложил коллективистское средство (народную традицию) взамен того, что он воспринимал как отсутствие ответственности со стороны футуристов, занятых, по его мнению, самовыражением за счет манифестации социальных интересов и общественного духа. Это предложение сильно отличается от решения раннего Бахтина, который в 1919 г. все еще защищал стратегию личного морального усилия как средства преодоления пропасти между искусством (культурой) и жизнью. Лишь в конце 1930-х гг., работая над книгой о Рабле, Бахтин обратится к поиску коллективистского решения проблемы разделения культуры и жизни.

[1] О Клюеве, Медведеве и Бахтинском кружке, см. Медведев 1998 b.

[2] Медведев и оба формалиста, Тынянов и Томашевский, как предполагалось, сотрудничали с редакционной коллегией журнала «Основы» Иванова-Разумника, но к осени 1924 г. проект завершился (Ср. Медведев 1998a, 14).

Но, тем не менее, и ранний Медведев, и ранний Бахтин разделяли понимание искусства и жизни как чрезвычайно различных явлений, потенциальное единство которых должно базироваться на внутренних глубоких коллективных или индивидуальных моральных связях: «Искусство и жизнь не составляют единого целого, но они должны объединиться во мне — в единстве моей ответственности» (Бахтин, 2). Именно это привело их к неприятию попыток (особенно ярко проявившихся в работах футуристов) вызывать в воображении идентичность жизни и искусства просто на внешнем уровне поэтической формы или в общественном поведении, считающихся скорее смелыми, чем не нравоучительными. Медведев (эксперт по Блоку и друг Сологуба)[1] и ранний Бахтин, восхищавшийся Вячеславом Ивановым, были ближе к почитанию жизнетворчества, религиозно окрашенному идеалу российского символизма, чем к непочтительной (де)-конструктивной энергии футуризма.

Заключение

Какие выводы следуют из нашего анализа полемики между Литауэр и Медведевым, марксизмом и русским формализмом? Их как минимум три. Во-первых, тщательный анализ текстов Литауэр с учетом контекста уточняет наше понимание значимости работы Медведева о формализме и расширяет знание о вызванном ею резонансе. Становится ясно, что высказанная им точка зрения вовлекла в серьезную дискуссию намного более широкий круг сторонников и критиков, чем ранее предполагалось. Ответ Литауэр особенно интересен, поскольку он позволяет проникнуть в суть того, как медведевская критика формализма была принята парижскими эмигрантскими кругами. Во-вторых, обращение к этой полемике позволяет более глубоко и тонко понять нюансы развития и сложного процесса идеологического становления советской эстетики в конце 1920-х гг. Евразийство, марксизм и формализм вовлекаются в борьбу за право определять направление развития искусства и его место в обществе. Борьба между этими тремя течениями приняла форму постоянного посредничества и переговоров: формалистам пришлось допустить в свою доктрину так называемый внелитературный «ряд»; марксисты, по крайней мере самые утонченные (что часто также означало — наименее ортодоксальные) из них[2], были вынуждены признать, что социологический метод в литературе лучше всего применять в сочетании с чем-то вроде поэтики;

[1] Письменные отчеты о беседах между Медведевым и Сологубом (1925–1926 гг.) хранятся в личном архиве Ю. Медведева, который еще предстоит опубликовать; отрывки из бесед и воспоминаний Медведева о его встречах с Сологубом см. Дикман, 8,26, 48, 59, 68.

[2] В конце 1920-х гг., Медведев официально признан ортодоксальным марксистом. Борис Пастернак писал в письме к Медведеву, что он не ожидал, что последнего «признают правоверным марксистом» (Б. Пастернак, письмо к П.Н. Медведеву от 20 августа 1929 г., цит. по Щербина и др., 709). О слиянии марксизма и немарксизма в работах Медведева, см. Brandist, 73.

евразийцы, как подтверждает полемика Литауэр и Медведева, предпочли объединить оба пути: они настаивали, как и формалисты, на особой роли искусства, но вместе с тем стремились поставить его на службу людям, усиливая творческий аспект повседневной жизни. По мнению Литауэр, выход из этого очевидного противоречия состоял в открытии формализма заново. В этом случае формалистское движение привлечет внимание и вдохновит новые формы социальной активности и искусства, возникающих в советской России. Подход Литауэр отражает неустойчивость, свойственную парижскому крылу евразийского движения, которое было обречено провести свои последние месяцы, балансируя между опьяняющими амбициями соперничества и растущей удручающей необходимостью подчинения советскому марксизму. В-третьих, внимательное исследование возражений Литауэр на медведевскую критику формализма позволяет нам более ясно увидеть оригинальный вклад Медведева в идеи бахтинского кружка и в советскую эстетику второй половины 1920-х гг. Его преимущественное внимание к значению жанра в процессе эстетического преломления действительности и тонкие замечания относительно особой ценности романа, на наш взгляд, являются самым долговечным из его теоретического наследия.

Библиография

А. В. 1953. — *А. В.* Евразийцы и Трест // Возрождение. 1953. № 30. С. 117–127.

Any, C. 1994. — *Any C.* Boris Eikhenbaum. Voices of a Russian Formalist. Stanford. 1994.

Arvatov, B. 1926. — *Арватов Б. И.* Искусство и производство: Сборник статей. М., 1926.

Arvatov, B. 1927. — *Арватов Б. И.* О формально-социологическом методе // Печать и революция. 1927. № 3. С. 54–64.

Ashnin, F., V. Alpatov. 1994. — *Ашнин Ф. Д., Алпатов В. М.* «Дело славистов»: 30-е годы. М., 1994.

Avtonomova, N., M. Gasparov, 1997. — *Автономова Н. С., Гаспаров М. Л.* Якобсон, славистика и евразийство: Две коньюктуры, 1929–1953 // Новое литературное обозрение. 1997. № 23. С. 87–91.

Bakhtin, M. 1990. — *Bakhtin M.* Art and answerability: early philosophical essays. Ed. M. Holquist, V. Liapunov. Trans. V. Liapunov, K. Brostrom. Austin, 1990.

Bassin, M. 1991. — *Bassin M.* Russia between Europe and Asia: the ideological construction of geographical space // Slavic Review. 1991. № 50. P. 1–17.

Böss, O. 1961. — *Böss O.* Die Lehre der Eurasier. Wiesbaden, 1961.

Brandist, C. 2002. — *Brandist C.* The Bakhtin Circle: philosophy, culture and politics. London, 2002.

Brik, O. 1936. — *Брик О. М.* Маяковский — редактор и организатор // Литературный критик. 1936. № 4. С. 113–146.

Brik, O. 1977. — *Brik O.* The so-called Formal Method // Formalist theory (Russian poetics in translation 4*)* / L. O'Toole, A. Shukman (ed.). Colchester, 1977. 90f.

Clark, K., M. Holquist. 1984. — *Clark K., Holquist M.* Mikhail Bakhlin. Cambridge, MA, 1984.

Čubarov, I. (ed.). 2000. — Антология феноменологической философии в России. Т. 2 / под ред. И. М. Чубарова. М., 2000.

Čudakov, A. 1995–96. — *Чудаков А. П.* В. В. Виноградов: арест, тюрьма, ссылка, наука // Седьмые Тыняновские чтения: Материалы для обсуждения / Под ред. М. О. Чудаковой. Рига, 1995–1996. С. 464–494.

Dikman, M. 1975. — *Дикман М. И.* Поэтическое творчество Федора Сологуба // Сологуб Ф. К. Стихотворения. Л., 1975. С. 5–74.

Dolinin, A. 1997. — *Долинин А. А.* Три заметки о романе Владимира Набокова «Дар» // В. Б. Набоков: Pro et Contra. СПб., 1997. С. 697–740.

Eikhenbaum, B. 1979. — *Eikhenbaum B.* Concerning the question of the «Formalists» // The Futurists, the Formalists and the Marxist critique / Pike C. (ed.). London, 1979. P. 49–62.

Erlich, V. 1969. — *Erlich V.* Russian Formalism: history — doctrine. The Hague, 1969.

Feinberg, M., Ju. Kljukin. 1992. — *Файнберг М., Клюкин Ю.* По вновь открывшимся обстоятельстам. Болшево-2, 1992. С. 145–166.

Fleishman, L. 1981. — *Флейшман Л.* Из Пастернаковской переписки // Slavica Hierosolymitana. 1981. № 5–6. P. 535–541.

Galuškin, A. 1992. — *Галушкин А. Ю.* Неудавшийся диалог (Из истории взаимоотношений формальной школы и власти) // Шестые Тыняновские чтения: Материалы для обсуждения / Под ред. М. О. Чудаковой. Рига, 1992. С. 210–217.

Galuškin, A. 1993. — *Шкловский В. Б.* Письма М. Горькому. (1917–1923 гг.) / Примеч. и подгот. текста А. Ю. Галушкина // De Visu. 1993. № 1. С. 28–46.

Galuškin, A. 1993. 2000. — *Галушкин А. Ю.* «И так, стоя на костях, будем трубить сбор…»: К истории несостоявшегося возрождения Опояза в 1928–1930 гг. // Новое литературное обозрение. 2000. № 44. С. 136–158.

Glebov, S. (ed.) — Вызов модерна: история евразийства в переписке и документах / Под ред. С. Глебова. (В печати).

Grigor'eva, G. 1995. — «Разжимаю ладони, выпускаю Вазира»: Из писем Ю. Н. Тынянова В. Б. Шкловскому / Публ. подгот. Г Г. Григорьева // Согласие. 1995. № 30. С. 178–214.

Hauchard, C. 1996. — *Hauchard C.* L. P. Karsavin et le mouvement eurasien: de la critique à l'adhesion // Revue des études slaves. 1996. № 68. P. 360–365.

Hodasevič, V. 1990. — *Ходасевич В.* Собрание сочинений. Т. 2. Статьи и рецензии, 1905–1926. / Ed. J. Malmstad, R. Hughes. Ann Arbor, 1990. С. 364–368.

Horužij, S. 1992. — *Хоружий С. С.* Карсавин, евразийство и ВКП // Вопросы философии. 1992. № 2. С. 78–87.

Hufen, C. 2001. — *Hufen C.* Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa. Die Jahre 1884–1945, Berlin, 2001.

Izgoev, A. 1926. — *Изгоев А. С.* Евразийство и современная русская литература (Письмо из Праги) // Руль. № 1581 (13 February).

Jakobson, R. et al. (ed.). 1975. — N. S. Trubetzkoy's letters and notes / Jakobson R. et al. (ed.). The Hague, 1975.

Jakobson, R., K. Pomorska. 1982. — *Якобсон Р., Поморска К.* Беседы. Иерусалим, 1982.

Jakowenko, B. 1929–30. — *Jakowenko B.* Ed(mund) Husserl und die russische Philosophie // Der russische Gedanke. 1929–1930. № 1. S. 210–212.

Judina, M. 1999. — *Юдина М. В.* О Льве Платоновиче Карсавине // Юдина М. В. Лучи божественной любви / Под ред. А. Кузнецова. М.: Литературное наследие, 1999. С. 159–162.

Kaiser, M. 1984. — *Kaiser M.* P. N. Medvedev's «The collapse of Formalism» // Language and literary theory: in honor of Ladislav Matejka / Stolz, B. et al. (ed.). Ann Arbor, 1984. P. 405–441.

Karsavin, L. 1929. — *Карсавин Л. П.* Философия и ВКП // Евразия. 1929. № 20 (6 Апреля 1929), 5f.

Kaznina, O., G. Smith. 1993. — *Kaznina O., Smith G.* D. S. Mirsky to Maksim Gor'ky: sixteen letters (1928–1934) // Oxford Slavonic Papers. NS 26. 1993. P. 87–103.

Kiaer, C. 1997. — *Kiaer C.* Boris Arvatov's socialist objects // October. 1997. № 81. P. 105–118.

Kolerov, M. 2000. — *Колеров М. А.* Несостоявшийся союз (письмо Н. А. Бердяева к П. Н. Свицкому) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год. М., 2000. С. 308–311.

Kozovoj, V. 1986. — *Козовой В. М.* Из переписки Б. Пастернака и П. Сувчинского // Revue des études slaves. 1986. № 58. P. 637–648.

Kozovoj, V. 1999. — *Козовой В. М.* О Петре Сувчинском и его времени // Петр Сувчинский и его время / Под. ред. А. Л. Бретаницкой. М., 1999. С. 8–53.

Kudrova, I. 1992. — *Кудрова И. В.* Последнее «дело» Сергея Ефрона // Звезда. 1992. № 10. С. 112–130.

Kudrova, I. 1995. — *Кудрова И. В.* Гибель Марины Цветаевой. М., 1995.

Kudrova, I. 2002. — *Кудрова И. В.* Путь комет. Жизнь Марины Цветаевой. СПб., 2002.

Kuznecov, A. 1999. — *Кузнецов А. М.* «Вы единственная воздушная арка, связывает меня с Россией». Из переписки П. П. Сувчинского и М. В. Юдиной // Петр Сувчинский и его время / Под. ред. А. Л. Бретаницкой. М., 1999. С. 321–383.

Laruelle, M. 1999. — *Laruelle M.* L'ldéologie eurasiste russe ou comment penser l'empire. Paris, 1999.

Levie, S. 1989. — *Levie S.* Commerce, 1924–1932: une revue internationale moderniste. Rome, 1989.

Litauer, E. 1929. — *Литауэр Э. Э.* Формализм и история литературы // Евразия. 1929. № 18 (23 марта). 7f.

Livak, L. 2001. — *Livak L.* Making sense of exile; Russian literary life in Paris as a cultural construct, 1920–1940 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian history. 2001. № 2 (3). P. 489–512.

Lodder, C. 1983. — *Lodder C.* Russian Constructivism. New Haven, 1983.

Lodder, C. 1990. — *Lodder C.* Constructivism and productivism in the 1920's. // Art into life: Russian Constructivism, 1914–1932 / R. Andrews, M. Kalinovska (ed.). Seattle, 1990. P. 99–116.

Luks, L. 1986. — *Luks L.* Die Ideologie der Eurasier im zeitgeschichtlichen Zusammenhang // Jahrbücher für Geschichte Osteuropas. 1986. NF 34. S. 374–395.

Malmstad, J. E. 1985. — *Malmstad J. E.* Khodasevich and Formalism: a poet's dissent // Russian Formalism: a retrospective glance. A festschrift in honor of Victor Erlich / R. Jackson, L. S. Rudy (ed.). New Haven, 1985. P. 68–81.

Marcialis, N. 1983. — *Marcialis N.* Bachtin e la sua cerchia // Metamorfosi. 1983. № 7. P. 104–129.

Marcialis, N. 1997. — *Marcialis N.* Bachtin and his circle // Russian Literature. 1997. № 46. P. 269–290.

Massaka, I. 1997. — *Massaka I.* Metafizyka «do wynajęcia». Lew Karsawin i ruch eurazjanski // Slavia Orientalis. 1994. № 4. S. 597–608.

Mazaev, A. 1975. — *Мазаев А. И.* Концепция «производственного искусства»: Историко-критический очерк. М., 1975.

McLean, H. 1977. — *McLean H.* Review of Smert' Vladimira Majakovskogo (The Hague 1975) // Slavic Review. 1977. № 36. 154f.

Medvedev, Ju. 1998a. — *Медведев Ю. П.* На пути к созданию социологической поэтики // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 2. С. 5–57.

Medvedev, Ju. 1998b. — *Медведев Ю. П.* Николай Клюев и Павел Медведев: К истории диалога // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1998. № 1. С. 81–100.

Medvedev, Ju. 2001. — *Medvedev Ju.* An encounter that was «intended to be» // Dialogism. 2001. № 5–6. P. 10–20.

Medvedev, P. 1926. — *Медведев П. Н.* Социологизм без социологии (О методологических работах П. Н. Сакулина) // Звезда. 1926. № 2. С. 267–271.

Medvedev, P. 1928. — *Медведев П. Н.* Формализм и история литературы (фрагменты из книги «Формальный метод в литературоведении») // Звезда. 1928. № 9. С. 114–134.

Medvedev, P. 1934. — *Медведев П. Н.* Формализм и формалисты. Л., 1934.

Medvedev, P. 1978. — *Medvedev P.* The Formal Method in literary scholarship / Trans. A. Wehrle. Baltimore, 1978.

Medvedev, P. 1993. — *Медведев П. Н.* Формальный метод в литературоведении. М., 1993.

Meščerjakov, N. 1921. — *Мещеряков Н. Л.* О новых настроениях русской интеллигенции // Печать и революция. 1921. № 3. С. 33–43.

Mirskij, D. 1925. — *Мирский Д. П.* Издания Российского института истории искусств // Современные записки. 1925. № 24. С. 434–438.

Mirskij, D. 1926. — *Мирский Д. П.* О нынешнем состоянии русской литературы // Благонамеренный. 1926. № 1. С. 90–97.

Mirskij, D. 1931. — *Мирский Д. П.* Две смерти: 1837–1930 // Смерть Владимира Маяковского. Берлин, 1931. С. 47–66.

Mirskij, D. 1935a. — *Мирский Д. П.* Велимир Хлебников // Литературная газета. 1935. № 63 (15 Ноября). С. 5.

Mirskij, D. 1935b. — *Мирский Д. П.* Классик советской поэзии Маяковский В. В. // Художественная литература. 1935. № 9. С. 7–10.

Mirskij, D. 1989. — *Mirskij, D.* Uncollected writings on Russian literature. / Ed. G. S. Smith. Berkeley, 1989.

Mirskij, D. 1997. — *Мирский Д. П.* Стихотворения. Статьи о русской поэзии. / Ed. G. Perkins, G. Smith. Oakland, CA. 1997.

Neopublikovannye inskripty L. Andreeva, Šestova, Izgoeva, Bulgakova, Struve, Berdjaeva, Karsavina (s.a.) 2000. — Неопубликованные инскрипты Л. Андреева, Шестова, Изгоева, Булгакова, Струве, Бердяева, Карсавина // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2000 год. М., 2000. С. 312–314.

Nest'ev, I. 1987. — *Нестьев И. В.* Четыре дружбы. Петр Сувчинский и русские музыканты // Советская музыка. 1987. № 3. С. 83–95.

Nicolas, G. et al. 1998. — *Nicolas G. et al.* La Russie-Eurasie d'après Savitsky // Cahiers de Géographie du Québec. 1998. № 42. P. 67–91.

Pol'djaeva, E. 1999. — *Польдяева Е. Г.* «Я часто с ним не соглашался». Из переписки С. С. Прокофьева и П. П. Сувчинского // Петр Сувчинский и его время / Под. ред. А. Л. Бретаницкой. М., 1999. С. 56–104.

Polonskii, V. 1929. — *Полонский В. П.* Очерки литературного движения революционной эпохи. М., 1929.

Pomorska, K. 1977. — *Поморска К.* Н. С. Трубецкой о переводе его книги «Европа и человечество» // Rossija\Russia. 1977. № 3. С. 230–237.

Ratomskij, S. 1921. — *Ратомский С.* Кризис культуры. По поводу одной книги // Печать и революция. 1921. № 1. С. 174–176.

Riasanovsky, N. 1967. — *Riasanovsky N.* The emergence of Eurasianism // California Slavic Studies. 1967. № 4. P. 39–72.

Robinson, M., D. Petrovskij. 1992. — *Робинсон М. А., Петровский Д. П.* Н. Н. Дурново и Н. С. Трубецкой: Проблема евразийства в контексте «дела славистов» // Славяноведение. 1992. № 4. С. 68–82.

Ronen, O. 1999. — *Ронен О.* Пути Шкловского в «Путеводителе по Берлину» // Звезда. 1999. № 4. С. 164–172.

Ščerbina, V. et al. (ed). 1983. — Из истории советской литературы 1920–1930-х годов: Новые материалы и исследования / Под. ред. В. Щербины и др. М., 1983.

Shklovsky, V. 1990. — *Shklovsky V.* Theory of Prose / Trans. B. Sher. Elmwood Park, IL., 1990.

Slobin, G. 2001. — *Slobin G.* The «homecoming» of the first wave diaspora and its cultural legacy // Slavic Review. 2001. № 60. P. 513–529.

Smith, G. (ed.). 1995. — The letters of D. S. Mirsky to P. P. Suvchinskii, 1922–1931 / Ed. G. Smith. Birmgham, 1995.

Smith, G. (ed.). 2000. — D. S. Mirsky. A Russian-English life, 1890–1939 / Ed. G. Smith. Oxford, 2000.

Sobolev, A. 1991. — *Соболев А. В.* Князь Н. С. Трубецкой и евразийство // Литературная учеба. 1991. № 6. С. 121–130.

Sobolev, A. 1992. — *Соболев А. В.* Своя своих не познаша. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие // Начала. 1992. № 4. С. 49–58.

Špet, G. 1923. — *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты 3. Пг., 1923.

Steiner, P. 1982. — *Steiner P.* The roots of structuralist esthetics // The Prague School. Selected writings, 1929–1946 / Ed. P. Steiner. Austin, 1982 / P. 174–219.

Struve, G. 1976. — *Струве Г.* Новое о «Тресте» // Новый журнал. 1976. № 25. С. 194–214.

Svjatopolk-Mirskij, D. 2002. — *Святополк-Мирский Д. П.* Поэты и Россия. Статьи, рецензии, портреты, некрологи /Под. ред. В. Перхина. СПб., 2002.

Taruskin, R. 1996. — *Taruskin R.* Stravinsky and the Russian traditions. Berkeley, 1996.

Tihanov, G. 2000a. — *Tihanov G.* The master and the slave: Lukács, Bakhtin, and the ideas of their time. Oxford, 2000.

Tihanov, G. 2000b. — *Tihanov G.* Cultural emancipation and the novelistic: Trubetzkoy, Savitsky, Bakhtin // Bakhtin and the nation (Bucknell Review 43) / B. Brown et al. (ed.). 2000. P. 47–67.

Tihanov, G. 2000c. — *Tihanov G.* Viktor Shklovskii and Georg Lukács in the 1930's // Slavonic and East European Review. 2000. № 78, 1. P. 44–65.

Tihanov, G. 2000d. — *Тиханов Г.* Полемика вокруг «Формального метода»: Медведев и евразийцы // Бахтинский сборник 4 / Под ред. В. Махлина и др., Саранск, 2000. С. 116–120.

Tihanov, G. 2002. — *Tihanov G.* Marxism and Formalism revisited. Notes on the 1927 Leningrad dispute // Literary Research /Recherche Litteratre 19. 2002.

Time, G. 2002. — *Тиме Г. А.* Миф о Закате Европы в мировоззренческой самоидентификации России начала 1920-х годов // Вопросы философии. 2002. № 6. С. 149–162.

Tjupa, V. 1997. — *Тюпа В. И.* В поисках Бахтинского контекста (Записки Передвижного театра) // Дискурс. 1997. № 3–4. С. 189–208.

Toddes, E, 2002. — *Тодес Е.* В. М. Эйхенбаум в 30–50-е годы // Тыняновский сборник. 2002. № 11. С. 563–691.

Toman, J. 1995. — *Toman J.* The magic of a common language: Jakobson, Mathesius, Trubetzkoy, and the Prague Linguistic Circle. Cambridge MA, 1995.

Trotsky, L. 1971. — *Trotsky L.* Literature and revolution / Trans. R. Stnmsky. Ann Arbor, 1971.

Trubetzkoy, N. 1920. — *Трубецкой Н. С.* Европа и человечество, Sofia, 1920.

Trubetzkoy, N. 1922. — *Trubetzkoy N.* Europa und die Menschheit. Munich, 1922.

Trubetzkoy, N. 1927. — *Трубецкой Н. С.* К проблеме русского самопознания. Paris, 1927.

Trubetzkoy, N. 1991. — *Trubetzkoy N.* The legacy of Genghis Khan and other essays on Russia's identity. Ed. A. Liberman. Ann Arbor, 1991.

Ustinov, D. 2001. — *Устинов Д.* Материалы диспута «Марксизм и формальный метод» 6 марта 1927 г. // Новое литературное обозрение. 2001. № 50. С. 247–254.

Vojcexovskij, S. 1974. — *Войцеховский С.* Трест: Воспоминания и документы. London (Ontario), 1974.

Wiederkehr, S. 2000. — *Wiederkehr S.* Der Eurasismus als Erbe N. Ja. Danilevskijs? Bemerkungen zu einem Topos der Forschung // Studies in East European Thought. 2000. № 52. С. 119–150.

Пражский лингвистический кружок и евразийство

Н. П. Савицкий

Пражский лингвистический кружок (ПЛК) обычно рассматривается как оригинальный вариант европейского структурализма, евразийство — как чисто русское эмигрантское идеологическое течение. Иначе говоря, роль Н. С. Трубецкого, Р. О. Якобсона или П. Н. Савицкого в евразийстве и в ПЛК рассматриваются обычно в отдельности. В своем кратком выступлении я хотел бы, наоборот, сосредоточить внимание на роли специфически евразийских идей в научном обиходе ПЛК. Одним из первых в современной западной литературе, кто систематически обратил внимание на их (персональную и тематическую) взаимосвязанность был Патрик Серио[1].

Наиболее тесное соприкосновение между проблематикой евразийской и лингвистической проблематикой ПЛК мы находим — по понятным причинам — в области лингвистической географии и теории языковых союзов. Н. С. Трубецкой разрабатывал понятие языкового союза с 1923 года.

В фундаментальных Тезисах Пражского лингвистического кружка, опубликованных в 1929 г., имеется раздел, сформулированный целиком в духе евразийских установок. Рассмотрим отрывок из этого раздела: «*...территориальное распространение лингвистических явлений может быть сопоставлено с другими географическими изолиниями (...) При всем этом не следует пренебрегать частными условиями той или иной географической единицы; так, например, сопоставление лингвистической географии с геоморфологией, необычайно плодотворное в условиях Европы, на восточнославянской территории имеет значительно меньшее значение, чем сопоставление изоглосс с климатическими изолиниями. (...) Сопоставление разнородных систем может быть плодотворным только в том случае, если сравниваемые системы рассматриваются как эквивалентные...*»[2] Этот отрывок в основном вкратце воспроизводит наиболее общие тезисы доклада прочитанного П. Н. Савицким в ПЛК 31 мая 1929 года[3].

В указанной статье П. Н. Савицкого, опубликованной в первом томе Трудов ПЛК, говорится, в частности, о совпадении русских диалектных изоглосс с изотермами русского климата или о совпадении границы между ве-

---

[1] *Sériot P.* Structure et totalité. Presses Paris: Universitaires de France, 1999. Ср. также: *Savický N.* O některých méně známých pramenech Tezí pražského lingvistického kroužku // Slovo a slovesnost. 52. 1991. S. 196–198; *Savický N.* Pražský lingvistický kroužek na křižovatce ideových proudů // Slavia. 62. 1993. S. 37–44.

[2] Тезисы Пражского лингвистического кружка // Хрестоматия по истории языкознания XIX–XX веков. Сост. В. А. Звегинцев. М., 1956. С. 440–441.

[3] Опубликованного затем как: *Savickij P. N.* Les problèmes de la géographie linguistique du point de vue du géographe // Travaux du cercle linguistique du Prague I. 1929. P. 145–156.

ликорусскими и украинскими диалектами, с одной стороны, и границы между областью разведения овец и свиней, с другой. Автор, следовательно, подчеркивает «*параллелизм между картой январских изотерм и структурными свойствами распределения русских диалектов*»[1].

Уже в приведенном кратком отрывке из Тезисов ПЛК мы видим некоторые характерные черты евразийского мышления: сопоставление данных разных областей знания, т.е. то, что сегодня называется интердисциплинарностью[2], противопоставление «европейской» географии «восточнославянской» (в иных контекстах «евразийской»), стремление сочетать интердисциплинарность (восходящую своими глубочайшими корнями к понятию Всеединства, разработанному русской идеалистической философией — Соловьев и его последователи, в т.ч. Сергей Николаевич Трубецкой, отец Н. С. Трубецкого) со структуралистским имманентизмом.

Сопоставим приведенные тезисы, напр., с формулировками в одной из основополагающих работ автора о географических особенностях России-Евразии[3]. Относительно «интердисциплинарного» подхода мы находим, напр., следующее: *«Чтобы приблизиться, в пределах скромных человеческих возможностей, к цельному пониманию мира, — нужно приводить в соприкосновение данные различных наук»*[4]; относительно противопоставление «европейской» географии «евразийской»: «*Неясность форм поверхности: затушеванность геоморфологических начал; четкая выраженность горизонтально-зональных изменений ботанических и почвенных форм /в России-Евразии /... В Европе — обратно: четкие формы поверхности, яркая выраженность геоморфологических начал; затушеванность горизонтально-зональных изменений...*»[5].

Одним из основных научных достижений евразийства было понятие евразийского языкового союза. В истории этого понятия бытуют некоторые неясности. Йозеф Вахек в работе об истории ПЛК[6] в связи с понятием языкового союза упоминает лишь Б. Гавранека, но ведь понятие языкового союза значительно раньше применил Н. С. Трубецкой[7], в частности на примере

---

[1] *Savickij P. N.* Les problèmes de la géographie linguistique… P. 150.

[2] Ср. «transdisciplinarité avant l´heure» (*Sériot P.* Structure et totalité… P. 222 & pass.).

[3] *Савицкий П. Н.* Географический обзор России-Евразии // Россия особый географический мир. Евразийское книгоиздательство, 1927.

[4] Там же. С. 28.

[5] Там же. С. 38.

[6] *Vachek J.* Prolegomena k dějinám Pražské školy jazykovědné. H&H, Jinočany 1999. S. 54.

[7] Ср., напр.: *Трубецкой Н. С.* Вавилонская башня и смешение языков // Евразийский временник III. Берлин, 1923. С. 107–124; *Трубецкой Н. С.* Фонология и лингвистическая география (первая публикация 1931) // Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. М.: Прогресс, 1987. С. 29, 30, 53, 409; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс., Толстой Н. И.*

балканского языкового союза. Теорию именно евразийского языкового союза разработал Р. О. Якобсон. По свидетельству Э. Холенштейна[1] в послевоенные годы Р. О. Якобсон от евразийства отнекивался, что автор подкрепляет утверждением, что «*он никогда не публиковался в евразийских изданиях*». Это утверждение неточно. Так, напр., брошюра Якобсона о евразийском языковом союзе[2] вышла в евразийском книгоиздательстве.

Упоминание о языковых союзах мы также находим в Тезисах, правда под иными названиями. Я процитирую соответствующий краткий раздел: «*Территориальные группы. Определение тенденций эволюции различных славянских языков в разные эпохи и сопоставление этих тенденций с другими, засвидетельствованными в эволюции соседних славянских и неславянских языков (например, в угро-финских, немецком, балканских любого происхождения), дают материал для изучения целого ряда важных вопросов, связанных с «региональными объединениями» различного масштаба, к которым разные славянские языки примыкали в ходе своей истории*»[3].

Таким образом, мы видим, что связь между евразийством и ПЛК была достаточно тесной, как в персональном, так и в идейном отношении.

Послесловие // Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. М.: Прогресс, 1987. С. 494 сл.).

[1] *Holenstein E.* «Die russische ideologische Tradition» und die deutsche Romantik // Jakobson R., Gadamer H.-G., Holenstein E. Das Erbe Hegels II. Suhrkamp, 1984. S. 120–121.

[2] *Якобсон Р. О.* К характеристике евразийского языкового союза. Издание евразийцев, 1931. (Перепечатано в Selected writings I).

[3] Тезисы Пражского лингвистического кружка. С. 429.

РАЗДЕЛ II

А. Ф. ЛОСЕВ: ПУБЛИКАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<О единстве онтологии>

А. Ф. Лосев

I. Введение

1. Всеобщее единство онтологических учений как основное задание

Одна из самых постоянных особенностей философской мысли и, конечно, одно из самых любимых ее достояний, это — внести в хаос и противоречия традиции порядок и смысл путем присочинения новой системы[1]. Человеческий ум любит быть автором; ему приятно унижать то, что ему не подчиняется. И вот, два колоссальных ума нового времени предпринимают гигантскую попытку сокрушить все старое и деспотически заставить маршировать перед собою *всю* жизнь с ее философией и — одинаково — с ее глупостью. Когда читаешь *Декарта*, то удивляешься этой наивности и искренности тона, в которую захотел нарядиться этот великий бунтовщик против истории человеческого опыта и жизни. «Никоим образом», говорит Декарт во II главе «Рассуждения о методе» (в пер. Любимова, стр. 43), «не одобряю я беспокойного и волнующегося права тех, кои, ни по рождению, ни по богатству не будучи призваны к ведению общественных дел, имеют всегда в мысли какое-либо преобразование: и если б я мог подумать, что в этом сочинении есть хотя что-нибудь, по чему могли бы подозревать во мне такую глупость, я очень огорчился бы, что его выдал. Намерение мое никак не шло далее преобразования моих собственных мыслей и постройки на основании, всецело мне принадлежащем. Из того, что труд мой настолько понравился мне, что я решился показать здесь его образчики, не следует, чтоб я хотел посоветовать кому-либо ему подражать. Те, кого Бог более, чем меня, наградил своими милостями, будут, может быть, иметь более возвышенные намерения;

[1]В рукописи после заголовков раздела 1 и 2 проставлен авторский знак вставки, однако сам текст вставок не сохранился. Возможно, предполагалось введение эпиграфов.

но боюсь, не было б и мое слишком смелым для многих». Горе тому, кто поймается на эту невинную приманку: *Декарт* удушит его своим аналитическим методом, которым он никак не может нахвалиться, и потопит в недрах своего «ночного» (по чьему-то выражению) мировоззрения. «О философии скажу одно. Видя, что она от многих веков разрабатывается превосходнейшими умами, и, несмотря на то, нет в ней положения, которое не было бы предметом споров, и, след<овательно>, не было бы сомнительным, я не нашел в себе столько самоуверенности, чтобы надеяться на больший успех, чем другие. И принимая в соображение, сколько относительно одного и того же предмета может быть разных мнений, способных быть поддержанными учеными людьми, тогда как истинным необходимо должно быть какое-нибудь одно из них, я стал все, что представлялось мне не более, как правдоподобным, считать за ложное» (там же, I гл., стр. 7). Вывод этот настолько же неожидан, насколько и чреват чудовищными последствиями: оказывается, все — сон и наваждение, если я сам себе этого не доказал. Философия *Декарта* есть попытка выбраться из кошмара снов и галлюцинаций, о которых он так подозрительно часто говорит. Это то, чем наказан был бунт против всечеловеческого доверия опыту и жизни.

Другой бунтовщик наказан был не менее. Для *Канта* вся предыдущая метафизика тоже «арена препирательств» одинаково ложных и истинных систем; он вполне верит тем, для которых «теперь, когда все пути тщетно испробованы, в науке господствует пресыщение и полный индифферентизм, мать Хаоса и Ночи». «Было время, когда метафизика называлась царицей всех наук, и если принимать намерение за дело, то она, конечно, заслуживала этого почетного названия ввиду выдающейся важности ее предмета. Наоборот, в наш век вошло в моду выражать к ней презрение, и эта матрона, покинутая и отталкиваемая, жалуется подобно Гекубе (в Метаморфозах Овидия)[2]: modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops» (цитата из предисловия к первому изданию «Критики чистого разума», опущенного во втором изд., пер. Лосского). *Кант,* значит, тоже хотел примирить, сокрушая старое и созидая новое. И, новое, все будучи соткано из противоречий, привело у *Канта* к обратному признанию отвергнутых идей разума, проводимому с не меньшей силой, чем в «старой» метафизике, и к всесторонней зависимости от классического идеализма, о чем я буду говорить впоследствии.

Мне кажется, пора на некоторое время придержать свой ум от все новых и новых построений. Мы настолько привыкли в философии деспотически подчинять и самовластно строить, что это сделалось весьма нетрудным и приятным занятием. Не лучше ли отказаться пока от собственного «комара

[2] Далее в переводе с латинского: *Недавно во всем изобильна, сколько имев и детей, и зятьев, и невесток, и мужа, — пленницей нищей влачусь* (пер. С. В. Шервинского).

субъективности», как сказал бы *Гегель*, и не лучше ли, до выставления своих конструкций, *погрузиться* во все эти «безвыходные» противоречия, которые соблазнили *Декарта* и *Канта*? Не будет ли лучше, если мы найдем общие законы развития человеческой мысли, не проклиная все окружающее, кроме своего челна, носимого по необозримому океану, а *принимая* его, это пестрое окружающее, и стараясь найти в нем общее? Неужели нас и теперь еще будет пугать этот смутный поток мнений и систем и мы не сумеем найти в нем цельной и единой идеи?

Я намереваюсь в этой части своего труда вскрыть в онтологии, по общему мнению, пестрой и противоречивой, единую и общую структуру человеческого знания о бытии. Не уничтожая все предыдущее и не командуя над историей, я хочу дать онтологическую концепцию, вернее, логику ее — так, как она дана и не может не быть дана в истории. Это пока и будет моя онтология. Я не хочу иметь своей онтологии, и менее всего у меня намерения отгородиться от других. Я хочу строить свое учение о бытии не как свое, но как общее наше человеческое дело. Во всяком случае, я должен сойтись со всей историей в логике и методе этого учения, если даже и допустить, что содержание его не сводится к какой-нибудь общей формуле.

Удивительнее всего то, что единственный по своей проницательности и глубине историк философии *Гегель* дал свою концепцию истории философии еще в I половине XIX века, и из всего *Гегеля* нет, быть может, вещи более забытой, чем его «Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie». Никто не формулировал с такой ясностью и простотой, как *Гегель*, задач истории философии (Vorles., herausg. v. Michelet 1840. I, 11–133). Занятия историей философии есть занятия самой философией, и иначе не может и быть. «Я утверждаю, что если освободить основные понятия исторических философских систем от всего, что касается их внешней формы, их применения к частному случаю и тому подобных элементов, то получатся различные степени определения самой идеи в ее логическом понятии». «Всякая философия необходимо существовала и ни одна еще не погибла, а все они содержатся в философии утвердительно, как моменты единого целого». Соединение этого момента *развития* с моментом *конкретности* (в котором объединяются В-Себе-Бытие и Для-Себя-Бытие) и есть задача истории философии. «Diese Formen (в истории) sind nichts Anderes, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst, die nur in ihnen ist, was sie ist; sie sind ihr also wesentlich und machen den Inhalt der Idee aus, der, indem er sich auseinander legt, damit zur Form geworden ist. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen,die hier erscheint, ist aber nicht umbestimmt, sondern nothwendig; die Formen integrieren sich zur ganzen Form» (стр. 48).

Нам нет нужды следовать за *Гегелем* в детальном проведении этой методологии. Здесь мы именно наиболее от него отклоняемся. Однако намеченная методология имеет основоположное значение, и *Гегель* прав, когда гово-

рит, что только это и можно называть наукой. Только и лежит вся трудность изложения истории философии в том, чтобы обнять весь материал как единую живую идею. И потому, говорит *Гегель,* не удивительно, если существует такая масса бесцветных «историй» философии (in ihnen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von blossen Meinungen, Irrthümern, Gedankenspielen vorgestellt wird; Gedankenspielen, die zwar mit grossem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man alles über das Formelle derselben für Komplimente sagt, ausgeheckt worden seien. Стр. 44).

Мы предполагаем, след<овательно>, в онтологии, как она известна в своей истории, некую общую логическую идею, некоторый контур мироощущения, который, наполняясь каким угодно пестрым и разноценным содержанием, хранит, однако, единый и неизменный свой лик, как идея и контур именно всечеловеческого мироощущения или логики его.

2. Основные онтологические антитезы

1. Онтология, как знание о бытии, сталкивается, прежде всего, с весьма упорным и несмолкаемо требующим своего признания миром т.н. *явлений.* Ясно, что онтология есть известное знание об отношении бытия и явления. В какой мере являющееся выражает собою сущее, и существует ли подлинно это являющееся и это сущее? Такова главная проблема всякой онтологии. Однако, при ближайшем рассмотрении вопрос осложняется. Всякая вещь что-нибудь значит и что-нибудь выражает; возникает, след<овательно>, антитеза значения, или *идеи* вещи и самой вещи. Вопрос об отношении сущего и являющегося есть, значит, вопрос о том, что *такое идея вещи*, есть ли она *до* вещей, *в* вещах или *после* вещей, и есть ли вообще. А раз так, то ясно, что тут же кроется и проблема наших субъективных *понятий* и *слов*, тоже участвующих в построении нашего знания о вещах. Другими словами, онтология вырастает из различного понимания взаимоотношения *четырех* факторов: *идея, вещь, понятие* и *термин.* Можно отрицать или признавать значение и действенность каждого отдельного из этих факторов или известной комбинации их, и в зависимости от этого существенно будет меняться тип онтологии. Заметим также и то, что среди получаемых таким образом комбинаций могут оказаться и такие, которые в современной философии именуются не онтологией, но гносеологией. Это, однако, нас не должно нимало смущать, потому что то, что именуется теперь гносеологией, есть по существу та же онтология, с единственным отличием, — с переносом на субъект. Указание на эти четыре фактора восходит в общем еще к известному «Введению к комментарию на Аристотелевы Категории» *Порфирия.* В наше же время этим прекрасно воспользовался *П. Флоренский* («Смысл идеализма» в «Сб. статей» в память столетия Моск<овской> Дух<овной> Акад<емии>, ч. II. Серг. Пос. 1915, стр. 53–59), выведя, по известной теореме комбинаторики, 16 различ-

ных сочетаний этих факторов. Этими разделениями *П. Флоренского* я тут и воспользуюсь, дополнивши их свед*е*нием к небольшому числу наиболее типичных сочетаний.

Прежде всего, теоретически возможны сочетания по одному элементу, т.е. возможны: 1) онтология, признающая существование *идей*, но отвергающая бытие вещей, понятий о вещах и слов, выражающих понятие, вещь или идею; 2) онтология, признающая существование *вещей*, но отвергающая бытие или значимость идей, понятий и терминов; и т.д. Наперед ясно, что это будут теории недоговоренные, половинчатые и сводимые на другие более ясные и простые концепции. Если обозначим онтологию, признающую *только* бытие идей, через A, признающую только вещи — через B, только понятия — через C и только термины — через D, то: 1) «комбинация» A есть в сущности агностицизм (ибо что такое идеи, если они не воплощаются ни в вещах, ни в понятиях, ни в словах?); 2) «комбинация» B есть или позитивизм (ибо не признается ничего более глубокого и важного, чем реальные вещи), или какая-то форма агностицизма (ибо что такое вещь, если ее нельзя помыслить в понятии и назвать словом?); 3) «комбинация» C есть опять-таки или позитивизм (поскольку мыслится, хотя и в отсутствии реальных вещей, некий предмет знания) или агностицизм (поскольку подчеркивается факт разрыва между понятием и вещью); наконец, «комбинация» D по тем же основаниям есть или позитивизм или агностицизм.

Пересмотрим сочетания по два элемента. 5) Сочетание AB, т.е. утверждение бытия идей и их наличия в вещах, отрицающее в то же время познавание этих идей в вещах и их именование есть, как и «сочетание» A, некий агностицизм. 6) Сочетание AC (идеи и понятия о них суть, но нет ни вещей, ни слов, выражающих эти идеи и понятия) есть или символизм, поскольку идея больше и шире понятия, а в понятии видится эта идея, или опять-таки агностицизм, поскольку вещь, как таковая, устраняется, устраняя тем самым и понятие, которое организуется на вещах и среди них. 7) Сочетание AD, смотря по акценту, тоже имеет исход или символистической онтологии или агностицизма. Сочетания 8) BD, 9) BC и 10) CD суть опять те же две возможности, смотря по выдвиганию того или иного момента.

Сочетания по три элемента являются более осязательными и распространенными и гораздо менее абстрактными. 11) Сочетание ABC, признающее идею и ее отражение в вещи и в нашем понятии и отрицающее возможность адекватного именования есть довольно распространенная форма символизма, хотя и учение об отсутствии термина способно внести в него и момент агностицизма, так что это все-таки не вполне чистый и законченный тип. 12) Сочетание ACD еще более нарушает цельность символической онтологии, внося ущербность в познание вещи и рационализм — в философию. 13) Сочетание ABD, разрывающее связь между идеей и понятием, с одной

стороны, тоже есть недоразвитый символизм, грозящий агностическим исходом. Наконец, 14) сочетание BCD есть наиболее типическая и чистая форма позитивизма, признающего бытие вещей и их выразимость в понятии и слове, но отрицающего всякое иное, сверх-вещное бытие.

15) Форма из всех четырех моментов есть, наоборот, типичная и чистейшая форма символизма, или, как его неясно называют, идеализма, признающего не только вещи, но и отражение в них высших сущностей и утверждающего наличие этого символического мира как в наших понятиях, так и в словах. 16) Форма онтологии, состоящая из отрицания всех четырех элементов, трудно представимый и еще труднее доказываемый *нигилизм* едва ли заслуживает особого рассмотрения в настоящем труде.

2. Нетрудно заметить, что во всех этих сочетаниях перед нами все время проходят *четыре* основных типа онтологии, проявляющихся то в более, то в менее ясной форме. Прежде всего, сочетание ABCD или *символизм*, учение о том, что сущее, идея есть в явлении, в факте и как-то познаваема, есть, несомненно, ясный и последовательный тип. Таким же ясным и законченным типом является AB, — чистейший *агностицизм*. Далее, на свой манер последователен ACD, в котором доказывается бытие идеи, но отвергается присутствие ее в явлении (идея не является); это — типичная *рационалистическая* метафизика. И, наконец, BCD — чистейший *позитивизм*, признающий одни только явления и отрицающий все, стоящее выше их. Все остальные типы нетрудно свести к этим основным и наиболее прямолинейным.

Можно сказать еще и так. Сразу же видно, что существует два типа решений вопроса о взаимоотношении сущего и явления: один тип исходит из признания их одновременного существования, другой — из отрицания одной какой-нибудь стороны как несуществующей. Первый тип, таким образом, утверждает: и сущее есть, и явление есть; второй: или сущее, или явление не есть. А так как первый тип легко дифференцируется на тип, внутренне соединяющий сущее и явление, так что последнее есть проявление первого, и на тип, внутренне разъединяющий их, так что явление ни в какой мере не выражает сущего, — то ясно, что перед нами четыре основных типа онтологии.

I. Первый тип признает и сущее и явление. Явление *проявляет* сущее, и сущее, таким образом, больше явления: оно источник своих постоянных проявлений; явление несет на себе сущность сущего, его энергию. Наблюдая явление, мы видим с***а***мое сущее, — и хотя не до конца, но все же видимое говорит об энергии этого сущего. Чем занимается, конкретно говоря, такая онтология? Естественно, что она прежде всего всматривается в лики самих явлений, ибо это — единственный предмет, который она имеет перед собою. *Феноменология* как узрение сущности, явленной в явлении, есть неизменное слагаемое подобных онтологических учений. Узрение же *всего* являемого и разных его видов — в одном и общем, обобщенном созерцании, есть *диалек-*

тика, — другое слагаемое такой онтологии, сливающееся в одно с феноменологией (ср. Plat. R.P. VII, 537c: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικὸς, ὁ δὲ μὴ οὔ[3]). Феноменолого-диалектическая онтология исходит из того факта, что смысл и факт даны вместе и одновременно, одно в другом. Поэтому, рассматривая смысл, мы видим и самый факт, т.е., другими словами, нет нужды ни в какой другой науке о бытии, кроме феноменологической диалектики. Это есть стихия самого разума бытия, как бы идеальный свет, озаряющий все бытие, и он есть сила и бытия фактов и их познания.

II. Второй тип онтологии, подобно первому, различает два вида бытия — смысл и факт. Однако здесь смысл не реализуется в явлении. И сущее есть, и явление есть, но это два особых мира, не соединенных между собою решительно ни чем. Смысл сущего ни в какой мере не воплощается в явлении; в явлении есть один смысл — смысл явления же. Ни о каком сущем он не говорит. *Смысл — субъективное достояние мысли*. Видя явление, <мы> наблюдаем осмысливающую функцию самой познавательной способности. Отсюда следует, что эта онтология, разрывая явленный лик сущности на две несоизмеримых сферы, не знает 1) никакой интуиции, кроме чувственной (ибо узрение сверхчувственного в чувственном было бы признаком первого типа онтологии), 2) никакого осмысливания, кроме формально-рассудочного (ибо самостоятельная роль разума, адекватного разуму самого бытия есть тоже признак феноменологии и диалектики), в то время как первый тип как раз не знает ни отвлеченно-чувственного, ни отвлеченно-рассудочного познания, ни, наконец, отъединенно-субъективного или отъединенно-объективного познания. Чем же занимается онтология разбираемого второго типа? Она занимается бытием смысла как субъективным достоянием человека и выступает в разнообразных формах психологизма, антропологизма, солипсизма и кантианства. В сущности, если договорить такую ситуацию до конца, она — агностицизм. Но философы любят затуманивать ясную концепцию агностицизма, желая создать компромисс, чтобы уж не так явно противоречить очевидным фактам. Ведь *Кант,* хотя и конструирует «математическое естествознание», есть, конечно, агностик, поскольку им отрицается всякое познавательное приближение к «вещи в себе». Центральная проблема онтологии первого типа: «как есть смысл в факте?» заменяется в этом типе большею частью проблемой: «как есть рассудок в чувственном явлении или как рассудок осмысливает чувственность?» Другими словами, здесь мы решаем вопрос: «как явление, не выражая сущности и основываясь лишь на субъекте, все-таки есть явление (т.е. некое разумное знание о каком-то предмете)?» Ясно, что это — *агностический дуализм.*

[3] *Кто способен все обозреть, тот — диалектик, кому же это не под силу, тот — нет* (пер. А. Н. Егунова).

III. Третий тип существенно отличен от первых двух, и как различны и даже совсем противоположны эти последние, все-таки оба они вместе противостоят третьему (взятому вместе с четвертым). Ведь если перенести в субъект не только смысл, идею, но и явление, то тогда может вновь восстановиться идеалистическая, т.е. феноменолого-диалектическая философия, которая будет так же монистична, как и первый тип. Правда, это будет уже не «Критика чистого разума» *Канта*, а «Grundlage» *Фихте* 1794 г., которое, ввиду отрицания «вещей в себе», уже нельзя назвать сочинением агностическим. Это, наоборот, чистейший идеализм, хотя и субъективный. Наперекор этим двум типам онтологии, первому и второму, — третий тип признает, что *есть явление, но нет сущего (отличного от явления)*, все равно, идет ли речь об объекте или о субъекте. То, что является, и есть единственно возможная и действительная сущность. Таким образом, в этой онтологии явлению приходится брать на себя функции смысла. Смысл перестает быть особым царством света (как в первой онтологии, по существу мифологической) и даже он лишен того абстрактного и формального, хотя и тоже идеального, бытия (как в онтологии второго типа). Смысл здесь равен факту, или какой-нибудь его стороне, причем под фактами не могут разуметься никакие иные факты, как только те, что лишены всякого более широкого значения; это факты пространственно-временные. В первых двух типах онтологии смысл имеет свою мощную стихию; он обосновывает сам себя; диалектический и трансцендентальный метод<ы> не суть методы ни внешнего, ни внутреннего наблюдения, это ни «объективное» наблюдение, ни самонаблюдение, и вообще тут нет никаких фактов; все «факты» даны в свете смысла; стихия самодовлеющего смысла — единственный «предмет» этой онтологии, она сама — становящаяся онтология. Не то в третьем типе онтологии. Так как нет сущего, которое бы превышало свое явление и являлось его источником, то эта онтология принуждена всецело слушаться позитивных и эмпирических фактов. Ее истинность зависит от точности и количества наблюдаемых фактов внутреннего и внешнего опыта. *Это — позитивизм.* Единственное место для теории смысла в позитивизме, это — формальная логика, формальная, — потому, что онтология эта не знает иного смысла, кроме вещественного и пространственно-временного (из которых качественность оставлена на долю позитивных наук, так что для логики остаются лишь формальные законы мысли), и — логика, — потому, что другая форма учения о смысле — диалектика — предполагает самостоятельное бытие смысла и его самодовлеющую стихию. Назначение этой логики, как и всего этого типа онтологии, ответить на след<ующий> вопрос: «к*а*к явление, основываясь на самом себе, есть все-таки явление?»

IV. Наконец, четвертый тип родственен третьему по отвержению самостоятельной стихии смысла. Именно, *он признает бытие сущего и отрицает*

явление; явление для него — мираж, объяснимый из сущего не как его проявление, а просто как один из фактов этого сущего, сомнительного к тому же происхождения; это как бы привесок, мешающий видеть смысл. Здесь, таким образом, *сущему* приходится тратить на себя функции смысла; из сущего приходится выводить явление и тем самым овеществлять смысл, чтобы осмыслить вещи. Если брать эту онтологию в чистом виде (а не в конкретной смешенности ее с другими онтологическими учениями, как это приходится наблюдать постоянно), то такая онтология, конечно, тоже знакома только с чувственной интуицией (ибо иная интуиция привела бы к узрению вещественного на фоне и в свете невещественного), только с формальной логикой (по той же причине, что и в третьем типе) и только с формальным рассудком (ибо интуиция цельного разума не могла бы не включить в свой горизонт и бытия явления). Раз нет явившейся сущности предмета и есть лишь фактическое бытие пространственно-временных, временных или абстрактно-логических фактов, то предмет этой онтологии большею частью есть не что иное как какая-нибудь гипостазированная абстракция, взятая из любимой ею области, — самонаблюдения, как, напр., это приходится наблюдать в различных формах спиритуализма (интеллектуализма, волюнтаризма и т.д.). Центральная проблема всякой онтологии об отношении сущего и явления специализируется здесь в проблему: «как сущее, не явившееся ни в каком явлении, все-таки есть предмет разумного знания?» *Это — абстрактно-формальная, рационалистическая метафизика*.

Таковы четыре основных типа онтологии: 1) феноменология и диалектика (что чаще всего предстает как мифология и символизм), 2) агностицизм (в пределе), 3) позитивизм, 4) абстрактная метафизика (в условном значении абстрактного рационализма). Их мы формулировали пока в самой общей форме, чтобы не затемнять главных контуров изображением деталей, и чтобы указанием на имена не вызвать лишних и громоздких ассоциаций. Теперь нам предстояло бы приступить к выяснению единства общечеловеческой онтологии, его условий и степеней выявления в разных частях мировоззрения. Однако, необходимо по возможности резче наметить пункты именно несходства, чтобы потом единство логики всякого онтологического учения приняло более внушительное значение.

3. а) Первое главное несходство, это различие первой пары и второй. В чем оно? *Это есть антитеза символизма, феноменологии, спекулятивной философии, с одной стороны, и с другой, — натурализма*. Или: это есть различие диалектики и метафизики, феноменологического узрения лика и научно-метафизического, причинно-натуралистического его объяснения. Эта антитеза не нова, конечно: нам хорошо знакома эта непримиримость *Платона* и *Аристотеля*, *Гегеля* и *Шеллинга*, *Гуссерля* и психологизма. Но важно эту антитезу осознать, как основную в онтологии. Вспомним *Гегеля*; ему удалось

прозорливо формулировать эту антитезу. Чт***о*** для него «идея» и чт***о*** «бытие»? Сущность философии *Гегеля* — в утверждении одновременного тождества их и диалектического различия. Формулируя три главные отношения мысли к объективной истине (в начале «Энциклопедии»), он справедливо видит в «старой метафизике» некую «безотчетную умственную деятельность», обусловившую собою то, что 1) философия признавала истинность в качестве сказуемых Абсолютного определения, взятые в их *отвлечении* (напр., существование, конечность, простота и т.д.). «Самое мышление старой метафизики не выходило однако же за пределы рассудка. Она брала отвлеченные определения так, как находила их непосредственно в сознании, и полагала, что они могут составлять сказуемые истины. Конечное, рассудочное мышление д***о***лжно строго различать от бесконечного, разумного мышления. Определения мысли, взятые в их непосредственности и разрозненности, конечны. Но все истинное бесконечно по своему содержанию, его нельзя выразить и привести к сознанию при помощи конечных определений. Выражение: бесконечное мышление, — могут найти несправедливым, если признают вместе с критическою философиею, что мышление всегда ограничено. Но мышление по самой своей сущности бесконечно и не имеет себе предела». Когда старая метафизика спрашивала: «Имеет ли Бог существование?», то она «полагала, что существование есть чисто положительное, высшее и полнейшее определение», в то время как «существование» одно из самых несовершенных определений Бога, являясь только простым моментом его идеи. Далее, спрашивали: «конечен мир или бесконечен?» и этим противополагали конечное и бесконечное, не видя их внутренней сопряженности. И т.д. 2) «Изыскания этой метафизики касались цельных, конкретных в их всеобщности предметов, которые достижимы лишь для разума. Это — душа, мир, Бог. Но она брала их так, как их предлагает представление, прилагая к ним рассудочные определения, как к готовым и данным субъектам, и только в этом представлении она искала мерила, когда требовалось узнать, свойственны ли и достаточны ли сказуемые для субъекта». 3) Это и есть настоящий догматизм, так как для него из двух противоположных утверждений одно всегда истинно, другое же ложно (все цитаты из Энциклоп., Логика, пер. Чижова, стр. 52–59). Этому «первому отношению мысли к объективной истине» (вместе со вторым — эмпиризм и критицизм) противоположно «третье отношение». Здесь «чистое мышление и чистое созерцание суть одно и то же» (там же, стр. 113); здесь «субъективное значение мысли нераздельно с ее объективным значением» (стр. 115). *И. А. Ильин* так старается выяснить это тождество: «Сознание, живущее в предмете, если оно погружено в предмет самозабвенно, есть уже царство предмета, *есть уже сам предмет*: познавательно открывающееся *подлинное духовное обстояние*… Все это можно представить себе так, что предмет как бы “вливается” в стихию освобожденного от дурной субъективности созна-

ния, заполняет ее, овладевает ею, творит себя в ней. Предмет живет в виде сознания; а сознание живет в виде предмета… При всем этом здесь нет двойственности, двух начал, но одно единое: *сознанный предмет и предметное сознание* стоят в неразрывном смешении и слиянии — в “тождестве”. Слившись с предметом, сознание получает от него объективность, сверхчувственность, бесконечность, свободу, духовность и божественность; слившись с сознанием, предмет получает от него сознанность, жизнь и “подвижность”. В итоге слагается нечто новое, дотоле небывшее: объективная субъективность или субъективная объективность, — субъект-объект» («Философ<ия> Гегеля» I, стр. 53–54). В этой антитезе отъединенности и «конечности» (в Гегелевском смысле) натуралистической метафизики, с одной стороны, и объединенности и бесконечности диалектики, с другой, — главная противоположность феноменологического символизма и натурализма. Там самостоятельная и вечная стихия Смысла, в которой т.н. «факт» — одна из многочисленных ступеней и моментов; здесь — вечная стихия Факта, в которой смысл — необязательное слагаемое бытия. — Эту же самую антитезу Смысла и Факта имеет в виду и *Гуссерль*, подчеркивающий, однако, в связи с задачами своих работ, более созерцательно-феноменологическую, чем диалектически-систематическую сторону проблемы. Когда Вюрцбургская экспериментально-психологическая школа стала «доказывать» феноменологию *Гуссерля* экспериментальным путем в лабораториях, а теоретики, придираясь к таким выражениям *Гуссерля* в первом издании «Logische Untersuchungen», как «феноменология есть дескриптивная психология» (II,<…>) или «трансцендентальная психология тоже есть психология» (I, <…>)[4], увидели в феноменологии — психологию, а в «анализе сущности» — самонаблюдение, то *Гуссерлю* пришлось выступить с отчетливым разграничением психологии как натурализма и феноменологии как узрения сущности (*Гуссерль*. «Филос<офия> как строгая наука» в «Логосе», 1911, кн. I, 6–36) и свой новый труд «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie» (I. 1913) начать с строгого различения этих двух сфер. Именно, психология есть эмпирическая наука, т.е. 1) она есть наука о фактах (в смысле matters of facts *Юма*), 2) она есть наука о реальностях (это — о реальных событиях, фактах пространственно-временного мира). Феноменология же ни в какой мере не есть наука о фактах; она — *наука о сущностях* или *эйдетическая наука* (Wesenswissenschaft, eidetische Wissenschaft); «сущности» ни в каком случае не суть «факты». И далее: «сущности» *совершенно ирреальны*, их нет в реальном мире (стр. 3–4). Или, как *Гуссерль* прекрасно выразился еще в первом издании «Log<ische> Unters<uchungen>» об «имманентном предмете»: «Der immanente Gegenstand gehört also nicht zum descriptiven Bestand des Erlebnisses, er ist also in Wahrheit garnicht immanent oder mental. Er ist freilich auch nicht extra mentem, *er ist überhaupt nicht*»

[4] В рукописи оставлено свободное место для ссылки (два случая).

(«Log<ische> Unters<uchungen>» II, 353). Правда, это не есть просто отрицание бытия, это не οὐκ ὄν. Но тип бытия, в котором мы находим эйдосы, есть настолько своеобразное бытие, что предикат «есть» не может ни в каком случае объединить эти два типа: то, что «есть» в одном бытии, не «есть» в другом, и обратно.

Нетрудно заметить, что антитеза эйдоса и факта возникает в связи с разным взаимоотношением двух сфер — явления и сущего: *коль скоро одна из этих сфер отвергается* (а таковы третий и четвертый тип онтологии), — *понятия эйдоса получиться не может*, и возникает необходимость всеобщей натурализации эйдетического; коль скоро же наличие сущего в явлении признается (а это так — объективно — в первом типе и — субъективно — (в пределе) — во втором), возникает возможность самостоятельных функций эйдоса, — все равно, как понимаемого, как объективное обстояние, как трансцендентальная заданность, или как-нибудь иначе.

b) Наметим теперь вторую антитезу в области онтологических учений. Ее очень трудно формулировать в той общей форме, как это нам желательно. Это есть антитеза *внутреннего и внешнего*. То она возникает, как антитеза субъективного идеализма и объективного реализма, напрягающаяся в антитезу солипсизма и позитивного натурализма; то она принимает форму борьбы спиритуализма и материализма, «персонализма» и «проективизма», и т.д. Везде здесь антитеза чего-то внутреннего и чего-то внешнего. Человеческая мысль, если она не ощутит существенного единства внутреннего и внешнего, обыкновенно страшно упорно держится какого-нибудь одного из этих типов онтологии. *Кант*, напр<имер>, как известно, где надо и не надо, почти на каждой строке уговаривает признать его дуализм с непременной похвалой априорным формам и пренебрежением к «темной» и неосмысленной чувственности, хотя и трудно приучить себя думать, что чувственное почему-то дурно и бессвязно, а рассудок хорош и упорядочивает. Эта антитеза сказывается в бесчисленных примерах философских споров, в основании которых лежит упорное убеждение (а иногда и интуиция), что именно внутреннее — надежно и достоверно, а внешнее — непонятно и недостоверно, или, наоборот, что внутреннее — несущественно и непонятно, а внешнее — и достоверно и понятно и общеобязательно. Обсуждая всякий тип онтологии, мы всегда должны дать себе ясный отчет в том, каково отношение его к этой проблеме, вернее, к этой интуиции внутреннего и внешнего.

Нетрудно видеть, что эта антитеза внутреннего и внешнего возникает в связи с различной познавательно-онтологической оценкой внешнего. Если во внешнем фиксируется разрыв между теми его факторами, которые только и могут обеспечить познанию объективную достоверность, то возникает необходимость перенести основание и норму в субъект, и в нем искать опору для той или иной достоверности знания. Так, онтология типа AB может привести

к субъективизму, поскольку понятиям отказывается в возможности так или иначе войти в соприкосновение с вещами и идеями. Разница между первым и вторым типом онтологии есть разница объективистической и субъективистической онтологии; разница же между третьим и четвертым типом, т.е. между позитивизмом и рационализмом, есть в сущности разница между гипостазированием восприятий и гипостазированием отвлеченных понятий, а это опять антитеза чего-то внешнего и внутреннего.

с) Феноменология и натурализм — первое разделение. Внутри каждого из них второе разделение — «субъективизма» и «объективизма» (в условном и при том самом широком смысле слова). Следовательно, существует «субъективная» феноменология (напр<имер>, т.н. критицизм) и «объективная» феноменология (Плотин), «субъективный» натурализм (напр<имер>, некоторые формы спиритуализма) и «объективный» натурализм (напр<имер>, материализм). — Наконец, в-третьих, есть еще одна антитеза, играющая колоссальную роль во всякой онтологии, и делящая каждое из полученных четырех разделений еще на массу подразделений, представляющих собою постепенную градацию от минимума до максимума. Это — *мистическое содержание опыта.* Здесь антитеза мистически-полновесных и насыщенных мистическим содержанием образов и понятий и мистически-бессодержательных и чисто-позитивных образов и понятий. Так, напр<имер>, понятие «идеи» — совершенно позитивное и простое понятие; таково употребление его в психологии (ср. знаменитые «законы» ассоциации «идей») и вообще в научном словоупотреблении. Но кто вчитывался в *Гегеля* или в *Платона* или в *Плотина*, для того ясно, что у этих философов «идея» насыщена богатейшим мистическим содержанием и представляет собою, я бы сказал, магическое значение. Если взять наш первый тип онтологии — символизм и мифологию, то трудно спорить о том, что возможны разные степени насыщенности этого символизма. Если взять наш второй тип — «критицизм», — сущность которого — в переводе феноменологии в субъект и в лишении ее мистического содержания, то и в нем мыслимо соединение «субъективизма» (без которого не было бы критицизма) с богатым мистическим содержанием; такова философия *Фихте. Кант* не сравним с *Плотином* мистически, потому что у последнего — насыщенная теор***и***я, у *Канта* же — обедненный и формализованный мир «математического естествознания» (хотя *Плотин* и *Кант*, вернее, *Плотин* и *Коген* сравнимы на почве борьбы с натурализмом); однако *Плотин* и *Фихте* уже сравнимы и мистически, хотя фихтеанство в чисто теоретическом отношении не более как расширение и историзирование критики чистого разума Канта. Далее, если взять наш третий тип онтологии (явление есть, сущности нет), то и здесь мыслимо мистическое насыщение. Так, теософия и та онтология, которая лежит в основе всяких спиритических учений, есть, несомненно, некий мистический мате-

риализм. То же самое мыслимо и в нашем четвертом типе (явление есть, сущности нет), т.е. вполне мыслим и довольно част в истории философии некий мистический рационализм. Таков, напр<имер>, весь гностицизм с его олицетворениями философских понятий Логоса, Соф***и***и, Нуса и т.п. Все это градация бесчисленных оттенков мистического опыта внутри каждого из четырех основных типов онтологии, начиная от позитивного констатирования фактических hic et nunc данного переживания и кончая мистическим его наполнением и насыщением.

4. Таким образом, мы установили *восемь* основных типов философского отношения человека к миру, или онтологии. Впоследствии я докажу, что мистический опыт не вносит в онтологию ничего нового в смысле отвлеченно-логической структуры опыта. Человек оперирует своей мыслью, как *мыслью*, совершенно одинаково и в мистике и в позитивизме. Здесь вносится существенно новое не в логическую структуру мысли, а в степень мифологической насыщенности опыта и через него мысли, как осознания опыта. Правда, от этого структура мысли оказывается часто совершенно неузнаваемой и почти несравнимой с позитивистической логикой. Однако историко-философский анализ всегда сумеет отличить в мистической философии, напр<имер>, в христианском догматическом богословии, различные слои опытно-мифологического, диалектического и логически-аналитического характера. Равным образом, и антитеза объективизма и субъективизма часто доходит до столь незначительного напряжения, что под «субъектом» в отличие от «объекта» начинает крыться какая-то едва уловимая простейшая качественность, которую с трудом отличаешь от «объекта». Так, в «Наукоучении» 1794 г. у *Фихте*, как это будет обнаружено в своем месте, под «Я» надо понимать исключительно некое идеальное единство, нечто вроде Нуса у *Плотина,* и при чтении этого труда часто задаешь себе вопрос: да почему, в сущности, нужно тут говорить о «Я»? Историко-философский анализ показывает, что это — остаток кантианства, который сам же *Фихте* сбрасывает — яснее всего в «Наукоучении» 1804 г. А сравнительно-исторические параллели покажут нам, что «субъективизм» *Фихте* в девяностых годах ничуть не помешал ему строить неоплатоническую онтологию, одну из наиболее объективистических, только вместо Нуса везде фигурирует «Я», а вместо меона — «Не-Я». Если принять все это во внимание, то окажется, что в строжайшем смысле слова, в *логической структуре* онтологии центральное значение имеет только *антитеза диалектики и натурализма*. Здесь действительно разные формы мысли, бытие и — логика. Вторая же и третья антитеза большею частью меняют лишь материал, над которым работает логика. Но сама логика — в принципе — не затрагивается характером материала. Это не мешает тому, чтобы обработанные логикой материалы предстали в абсолютно непохожих и несравнимых формах. Так оно и должно быть, по-

скольку открываются несхожие опытные данности. В результате, значит, можно говорить в сущности либо о феноменолого-диалектической (или идеалистической) онтологии, либо о натуралистической, ибо только в двух направлениях решается основной онтологический вопрос: или сущее есть в явлении, или сущего нет в явлении. В первом случае возникает феноменология, во втором — абстрактно-логическое выведение. А уж получатся ли феноменология и абстрактный анализ мистическими или позитивными, объективистическими или субъективистическими, — это не зависит от феноменологических или абстрактных методов как *таковых*. Поэтому, больше нам придется говорить именно об антитезе феноменологической диалектики и натуралистической логики и меньше об остальном.

5. Эту работу я мыслю более философской и историко-типологической, чем исходно-опытной и мифологической, и, как я уже говорил, мне хочется скорее здесь соглашаться и примирять, чем выставлять свое собственное учение. Последнее, основанное на предлагаемом здесь анализе, я даю в другом месте. Однако, начать придется с вопросов, противоречащих этому главному моему — историко-типологическому — заданию. А именно, 1) сначала я набросаю краткий предварительный очерк принципов онтологии, какая только и мыслится мною, — тем более, что ее синтетический характер должен помочь представить себе более конкретно те три пары антитез, которые я только что формулировал в абстракции, — а затем 2) рассмотрим все члены главных онтологических антитез в отдельности и в целостных комбинациях. Только после этого станет ясным то, 3) насколько я прав, считая свою конструкцию наиболее общей и соответствующей всечеловеческому опыту и почему мои историко-типологические исследования в области онтологии приводят меня к исповедуемой мною онтологии. Так возникают последующие главы: 1) Введение в онтологию как в учение об имени[5], 2) Об исходных онтологических интуициях, 3) Формы осознания в понятии исходных онтологических интуиций и их сочетаний. К ним непосредственно должна примкнуть глава, составляющая продолжение последней из упомянутых, 4) О единстве онтологии, где, на основании историко-типологического анализа делается систематический вывод о формах мысли, действующих во всех известных из истории онтологических учениях.

Второй выпуск посвятим систематическому раскрытию онтологической проблемы, на основе произведенного здесь историко-типологического анализа. Ибо одним из главных критериев истинности онтологии мы считаем то, сколь много различных онтологических учений входит в нее в качестве необходимого момента.

<…>

[5] Учение об имени автор в итоге изложил в работах «Философия имени» и «Вещь и имя».

<Эмпиризм и наука>

<…> Быть может, легче всего демонстрировать недоказуемость интуиции с точки зрения ее *мистического наполнения*. В самом деле, большинство думает, что сверхчувственное недоказуемо и Бог не выводим с математической достоверностью. Однако, и в этом вопросе не придется быть совсем кратким и просто утверждать, вместе с большинством, недоказуемость мистического опыта. Достаточно напомнить, что, если большинство верит в недоказуемость сверхчувственного, то еще б***о***льшая часть людей верит в доказанность чувственного. А это уже есть как раз та самая ошибка, которая всегда мешала правильно оценивать мистические и не-мистические системы в истории. *Опыт, рассматриваемый с точки зрения мистики, равно и одинаково недоказуем, независимо от того, содержит ли он полноту мистического напряжения или сводится на констатирование позитивных фактов*. Существует один и единственный опыт, одинаково недоказуемый во всех своих видах. В более насыщенной форме он проявляется как мистический опыт; в более пустой и внешней — как т.н. чувственный. Но в сущности никого ни в чем, ни в каком опыте нельзя убедить. Выбор той или иной интуиции, чувственной и сверхчувственной, в их бесконечных оттенках и разнообразии, зависит не от чего иного, как от самих же интуиций, и логически одна ничуть не хуже другой. Интуиция здесь действует не логикой смысла, а *силой* смысла; в интуиции слиты факт и норма. И доказательность такой интуиции гораздо более зависит от всяких жизненных событий, крупных и мелких, чем от логических аргументов. Никакой основатель религии не был и не мог быть философом, т.е. мыслителем в понятиях, ибо это для опыта — все же нечто внешнее. Для ап. Павла, конечно, наилучший аргумент в его религии, это — событие на пути в Дамаск. Часто пушки, виселицы и тюрьмы более аргументируют для религии, чем, напр<имер>, развитая система спиритуализма. И чтобы поверить в чувственное, отойдя от сверхчувственного, или поверить в сверхчувственное, отойдя от позитивных фактов, — для того и другого случая надо изменить не миросозерцание, но жизнь.

В этой проблеме накопилась такая масса предрассудков, что приходится в анализе недоказуемости интуиции идти прямо ab ovo. Что такое здесь недоказуемость? Это, конечно, не есть недоказуемость самого *факта* интуиции (сверхчувственной, главным образом), хотя и есть такие слепцы, которые отрицают даже возможность такого факта. Мы не будем спорить с такими философами, для которых мистическое ощущение не есть нечто реальное. Можно бы посоветовать им читать *Джемса* или хотя бы любого «психиатра», но не стоит и советовать. Мы будем иметь в виду недоказуемость интуиции исключительно лишь с точки зрения ее *гносеологического* значения. Мы, другими словами, утверждаем, что *никакая форма опыта, ни чувственная, ни сверхчувственная, не является доказуемой для другой формы опыта, являясь*

однако вполне обоснованной для себя самой. Чувственное так же вне логики, как и сверхчувственное. Логика начинается там, где уже что-нибудь интуитивное установлено; если установлен чувственный опыт, получается одна система; если сверхчувственный — другая.

Попробуем демонстрировать недоказуемость чувственной и сверхчувственной интуиции на некоторых историко-философских примерах.

В особенности упорно и бессмысленно люди верят в какую-то особую очевидность и доказанность *чувственного* опыта, — в противоположность сверхчувственному. Это учение так и окрестили именем эмпиризма, как будто бы мистик не базируется на опыте и не есть эмпирик. Вот с этого «эмпиризма» и начнем.

Если у предшественников *Фрэнсиса Бэкона* можно обнаружить полное внимательности отношение к двум сферам знания, то сам Веруламский философ по этой части колоссально легкомыслен, если не сказать больше. Ведь *Рожер Бэкон* тоже занимался естествознанием и его логикой и, быть может, не меньше своего более знаменитого однофамильца; однако его критика априористических построений в физике не только смягчена астрологическим миросозерцанием, но и разумным обоснованием разницы между внешним и внутренним опытом; с одной стороны, «кто знает основание и причину при помощи опыта, тот совершенен в мудрости» и «без опыта ничто не может достаточно познано» (причем Штёкль подчеркивает решительно-эмпирический характер этого опыта)[6]; с другой стороны, утверждается наличие сверхчувственной интуиции и даже перечисляется семь ступеней мистического восхождения. *Вильгельм Оккам*, предупреждая учение Фр. Бэкона о чувственном знании, все же критикует традиционное учение о «виде чувственном» и «интеллигибельном»; свою знаменитую формулу «тщетно становится через большее то, что может возникнуть через меньшее» он обставляет все же детальной и осмысленной аргументацией[7]. Только «основатель» «эмпирического» метода обошелся с проблемой эмпирии легкомысленно и не удостоил ее своего, хотя бы малого, внимания.

Однако ведь интуиция мистического (во всех его проявлениях, вплоть до ординарной позитивности), как я хочу утверждать, и недоказуема принципиально. Относительно Фр. Бэкона я хочу только сказать то, что на нем одновременно демонстрируется как принципиальная недоказуемость интуиции,

---

[6] В рукописи первоначально обе цитаты приведены на латыни, затем зачеркнуты и поверх помещен перевод на русский язык; в зачеркнутой части текста указано, откуда взяты цитаты: *A. Stökl.* Geschichte d<er> Philos<ophie> d<es> Mittelalt<er>. II Bd, 1865, C. 919, 921.

[7] Здесь в рукописи также первоначально приведены латинские цитаты и есть ссылка на ту же книгу А. Штёкля, С. 991–993.

так и тупая уверенность т.н. «эмпириков» в доказуемости интуиции чувственной.

Без преувеличения надо сказать, что единственный аргумент против старой философии и теологии у Фр. Бэкона, это — высмеивание, брань и злобное шипение. Мы плохо читаем Бэкона. Это, говорим мы, какие-то предчувствия научной индукции, какая-то полу-средневековая, полу-«научная» гносеология и логика, и в то же время, думаем мы, это — «основатель», «отец», «первый эмпирик» новой философии; тут обычно идут восхваления. А почитайте в самом деле Бэкона, — не для индукции или классификации наук, — а для самого Бэкона, и вы обнаружите не философа и не ученого, а просто приятного рассказчика и светского болтуна, который не лезет в карман за словом, и который не прочь ругнуть, кого хотите и за что угодно. То в полу-заметных намеках или в ругательных формах бранит древность, то со вкусом цитирует Цицерона и Вергилия и, где надо и не надо, уснащает свою речь мифологическими реминисценциями. То смеется над глупостью и отвлеченностью философии, выставляя наперекор ее «чисто идеальным обобщениям» — «строго определенные принципы» (Собр. соч., пер. *<П. А.> Бибикова*, I, стр. 77), то высказывает старый благородный взгляд: «только с колокольни и с возвышенного места можно видеть далекие предметы, и нет возможности заметить самые отдаленные, как и самые близкие части какой-либо отдельной науки, пока остаешься на уровне этой самой науки, и не подымаешься, так сказать, к более возвышенной, чтобы смотреть оттуда, как с башни» (ibid, 133). С одной стороны, теология «завистлива» (96), в ней «пустое созерцание», соединенное с «бесплодными спорами в философии» (125), и Платон не удержался на высоте своей гениальной философии, «обратившись к теологическому умозрению, *исказившему* и *заразившему* всю его натуральную философию» (269–270); с другой стороны, теология у него самого стоит как завершение всего знания, и он таинственно обещает заключить свое сочинение ею, «так как она служит как бы пристанью и местом успокоения всех человеческих умозрений» (237). И все говорит, говорит, говорит… Тут и целые мифологические трактаты, и целые бойко написанные гимны и молитвы Богу, тут и всякие уместные и неуместные остроты, вроде шутки Эразма: «decem annos consumpsi in legendo Cicerone, на что эхо отвечало ὄνή — осёл»[8]. Тут есть все, что угодно, кроме внимания к проблеме интуиции и опыта. Это светская болтовня, остроумные изречения и больше ничего по нашему вопросу.

[8] Десять лет потратил я на чтение Цицерона (*лат.*). Эпизод из «Разговоров запросто» Эразма Роттердамского.

Перелистаем увесистый томик «De dignitate et augmentis scientiarum»[9]. Вот вам длинное предисловие, посвященное отчасти «критике» старой вне-«опытной» философии и теологии. «Вся эта воображаемая мудрость, почерпнутая нами у греков, представляется, так сказать, младенчеством науки и, подобно последнему[10], весьма склонна к болтовне, но, за отсутствием зрелости, неспособна к плодорождению; она весьма плодовита на словопрения, но крайне бедна на факты». «Если бы подобные науки не были безусловно мертвыми, то каким образом могли бы они в продолжение целых столетий оставаться как бы пригвожденными к одному месту, и не представить успеха, достойного человеческого рода, до такой степени, что не только не утверждается ими ни одного положения, но и самый вопрос остается вопросом» (61). «Все это научное раболепие есть не что иное, как результат нахальства немногих людей и слабости, беспечности остальных» (62). «Чт***о*** же, видим мы, обращается между народом? Учения задорливые и разрушительные или такие, которые, при заманчивой форме, лишены содержания, словом, такие учения, какими им следует быть, чтобы подкупить одобрение народа или потворствовать его страстям» (63). «Резюмируя в нескольких словах сказанное нами, люди мало, по-видимому, выиграли в построении наук на личных интересах или на доверии к авторитетам потому, главным образом, что нечего почти ожидать от известных уже методов и опытов» (66). Так, «опираясь на божественную помощь и возлагая на Нее упование» (68), «критикует» Бэкон старую философию и теологию. Можно ли считать это критикой?

Пойдем дальше. Все сочинение испещрено злостными намеками и чисто эмоциональными выпадами против враждебной ему философии. Мы изучаем «самые предметы», а там какие-то предположения и «разыгрывание роли вещунов» (81); «мы не приводим ничего чудесного, ни одного преувеличенного факта; все, предлагаемое, очищено от напыщенности, свободно от суетности и вполне безупречно», чтобы «басни, суеверные сказки и весь этот вздор, которым кормилицы убаюкивают детей и на который они смотрят, как на шутку», не исказил детского состояния философии (84); «словом, мы всюду рассыпаем предостережения, сомнения, осмотрительность, отовсюду изгоняя и повергая призраки как бы какой религией и заклинанием» (85). Бэкон не скупится на мелкие выпады и мелочные придирки. Сочинения схоластиков «запутанная и многотрудная ткань» (125); истинная наука должна перестать быть «как бы наложницей, орудием сластолюбия, или рабой, орудием барыша» (137); покровители наук «имели в виду более собственное тщеславие и самопрославление, чем действительный прогресс знаний» (167); ученые, «среди непрерывной тревоги ума, обращаются и, так сказать, взывают к соб-

[9] О достоинстве и приумножении наук (*лат.)*. Название первой части трактата «Великое Восстановление Наук» Ф. Бэкона.

[10] Т.е. младенчеству.

ственному разуму, чтобы он напророчествовал бы в их пользу, и сделал прорицания, которые бы приятно обманывали и ослепляли их, как они того и заслуживают» (134); старые философы все нечестны: они всегда употребляют «румяны, обманывающие их и льстящие их вкусу», как, напр<имер>, у Платона — его теология, у Аристотеля — логика, у Прокла — математика и т.д. (там же). Этою бранью можно было бы исписать несколько десятков страниц.

Этого делать, конечно, нам не следует. Достаточно указать еще на то, что и по главным темам своих исследований Бэкон весьма далек от попыток действительно доказать или хотя бы показать правоту чувственной интуиции — в сравнении с сверхчувственной. Первая книга «De dignitate» начинается с приторной и противной лести королю, которому, «подобно Гермесу Трисмегисту принадлежит троякая слава, а именно могущество царя, озарение священника и знание философа» (95); потративши несколько страниц на эту лесть, Бэкон, «забывая на время свет, проливаемый (на государя) его добродетелями», чтобы поразиться «тем широким полетом гения, охватывающим столько великих вопросов, тою цепкостью памяти, тою живостью понимания, тою проницательностью ума, наконец, тою свободой речи», которые составляют отличие Его Величества (93–94), начинает доказывать «превосходство и достоинство наук и искусств во всех отношениях» и в то же время говорить о «заслуге людей, которые с таким же прилежанием, как и рвением, работают над их усовершенствованием» (96). Доказывается, что наука не ведет обязательно к атеизму (97–102), что «науки и искусства не развращают умы в политическом отношении» (102–110), что науки и искусства не отражаются обязательно плохо на материальном положении их работников, на их нравах и занятиях (110–138); далее, идет похвала наукам на основании божественных (139–145) и человеческих свидетельств (145–165). Такова первая книга. Со второй же книги, после обычной лести королю, уже начинается классификация наук, неинтересная для нашей проблемы, кроме последней, IX книги, идет речь о т.н. «вдохновенном богословии», введенном в классификацию. Здесь Бэкон дает «введение только в три desiderata[11]: науку законного употребления разума человеческого в божественных предметах; науку степеней единства в обители Бога, и истечения из Священного Писания» (614). Здесь, казалось бы, вполне уместно дать анализ двух интуиций. Бэкон и пытается наметить принципы «естественного знания», в противоположность откровению. Слова «естественное знание» «могут быть приняты в двух различных смыслах: 1) в том, что это знание получается путем чувств, индукции, разума, доводов, согласно с законами неба и земли; 2) в том, что освещает душу человеческую внутренним чувством, инстинктом, по законам совести, которая есть как бы искра или след древней первобытной чистоты»

[11] пожелания (*лат.)*.

(617). «В предметах, касающихся религии, ум человеческий может иметь двоякое применение: во-первых, для разъяснения тайн, во-вторых, для вывода возможных из них последствий» (618). И там, и здесь инициатором, так сказать, знания является Бог. В этом отличие от естественного знания. В религии даны принципы, из которых разум делает выводы; в науке «самые принципы подлежат исследованию путем индукции, но вовсе не путем силлогизма» (619).

Однако наш вопрос как раз в том и заключается: почему откровение не воспринимается так же непосредственно, как и чувственные предметы, почему получилась возможность под опытом понимать только чувственный опыт, почему такой принципиальный разрыв между верою и знанием, что «чем более невероятна и немыслима божественная тайна, тем большее воздаем мы почитание Богу, и тем более блестящую победу одерживает вера» (615)? Читая Бэкона, вы с первых строк видите, что «природа», «опыт», «наука» употребляется совершенно в специфическом виде и значении, притом совершенно догматически, равно как и любое сочинение из патристики употребляет эти понятия тоже в своем, специфически-мистическом значении. И, по крайней мере, Бэкон в «De dignitate et augmentis scientiarum» не дает обоснования своему эмпиристическому словоупотреблению. Где-то в глубине и в тайниках души философа и человека решаются судьбы его опыта; написанное же сочинение *уже* предполагает ту или иную, определенную степень мистичности опыта. Вникая в сочинения Бэкона, мы входим уже в совершенно определенную атмосферу; и нельзя спрашивать и требовать доказательство для нее, ибо это значит требовать доказательства для ценности и годности всей внутренней и внешней жизни философа.

Хорошо рисует отношение Бэкона к религии *К. Фишер* (Fr<ancis> Bacon und seine Schule, X том Gesch<ichte> d<er> n<eueren> Philos<ophie.> 1904, стр. 274–291). Он говорит (279), что бэконовская философия не может объяснить религии, она не может понять ни творческой фантазии в искусстве, ни сущности человеческого духа; у нее отсутствуют все органы для понимания взаимоотношения между Богом и человеческим духом. Такая философия может, рассуждает Фишер, или просто принять религию, или просто отвергнуть. И у Бэкона, у которого к тому же такая «подвижная» философия, мы находим беспрестанное то принятие, то отвержение религии. Правда, Фишер вспоминает главу «Об атеизме» из «Нравственных очерков», где именно механизм природы требует, по Бэкону, признания Высшего Разума для объяснения «удивительного порядка» (*Бэкон.* Собр. соч., рус. пер. II, стр. 360), так что «теоретические построения Бэкона не мешали ему признавать религию». Но все это рассуждение Фишера как раз указывает на разрыв между верою и знанием, который бездоказательно лежит в основе всей Бэконовой философии. Самостоятельная роль индукции и утилитарный взгляд на науку потому

и стали возможными, что знание потеряло мистический смысл, и от «веры», от этого πίστει νωῦμεν ап. Павла («Верою разумеваем», Евр. <11. 3>[12]) осталось только доверие *чему-то*, собственно говоря, неизвестно, чему.

Мы не станем разбирать другого большого произведения Бэкона. Ибо «Новый орган<он>» уже окончательно стоит вне нашей темы. Все эти «афоризмы о толковании природы и о царстве человека» I-ой книги с их знаменитым учением об «идолах», вся эта длиннейшая и скучнейшая II книга, где на протяжении 200 страниц смакуется «природа теплоты», — все это вещи настолько общеизвестные и банальные в наше время, не говоря уж об их практической бесполезности, что ясна и без дальнейшего вся базированность этих идей на рассудочно-эмпирическом основании и, следовательно, лежащий под этим раскол религии и науки. Обоснованность же самого раскола отсутствует и здесь.

Умнее и осмотрительнее *Локк*, другой классический эмпирик Нового времени. Этот не так бранится, не болтает попусту светский вздор, дает некую систему, и в критике соблюдает почти всегда благородную и невозмутимую позицию философа. На нем удобнее демонстрировать *принципиальную* недоказуемость степени мистического в опыте, чем на Бэконе, у которого к этой принципиальности примешивается еще субъективно-неопределенная и подозрительно-легкая подвижность настроений и симпатий. Правда, Локк хуже тем, что традиционная история философии исказила его подлинную философскую физиономию, увидевши там голый сенсуализм. *В. <С.> Серебренников* написал целую книгу «Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности» (СПб. 1892), где сближает Локка с Декартом, и в I книге «Опыта о человеческом разуме» видит критику учения о врожденности начал, понимаемых лишь в смысле *готовых* понятий и знаний. Но этот весьма интересный вопрос нас в этом месте почти не касается. Если и прав *Н. Д. Виноградов*, что исключительно эмпирическое представление о Локке «обыкновенно создается на почве знакомства с двумя первыми книгами “Опыта о человеческом <раз>уме”, причем остается в тени последняя, 4-ая книга этого произведения, столь важная для понимания истинной природы философии Локка» («Филос<офия> Д<авида> Юма» М. 1905. I, стр. 40), то все равно незыблемым должно остаться полное игнорирование Локком в анализе человеческого разума интуитивно-сверхчувственных оснований.

Анализ разума начинается с утверждения: «Все идеи получаются из ощущения и рефлексии» («Опыт», пер. *А. Н. Савина*, М. 1898, стр. 79). Откуда, значит, получаются эти идеи? «На это я отвечаю одним словом: из опыта. В опыте заключается все наше знание, от него в конце концов оно происходит. Наше наблюдение, направленное то на внешние чувственные объекты,

[12] В рукописи оставлено свободное место для ссылки.

то на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляют нашему разуму весь материал мышления. Вот два источника знания, от которых происходят все идеи, которые мы имеем или можем иметь» (80). Дальше идут кое-какие соображения о том, что все идеи базируются на опыте, — главным образом на основании наблюдения за детьми. Но однажды принятая установка остается незыблемой: «Ни из какого другого источника, кроме указанных двух, разум, на мой взгляд, не получает ни малейших проблесков идей. Внешние вещи доставляют душе идеи чувственных качеств, которые все суть производимые в нас вещами различные восприятия, а душа обогащает разум идеями своих собственных деятельностей» (81). Будучи удивлены, вы спрашиваете: позвольте, откуда Локк знает, что только эти два источника «идей» существуют? Почему Локк ни слова не говорит о такой действительности, которая есть и не материальное и не психическое? А куда он поместит Бога, о котором он сам с таким благоговением говорит? Почему всякий опыт равносилен или чувственному или внутреннему опыту? Все эти вопросы останутся без ответа, сколько бы вы ни читали Локка. Его философия *уже* базируется на этом минимуме мистического в опыте, и минимум его — просто за пределами в***и***дения Локка. Потому и нечего требовать от него *аргументов* в пользу исключительной, максимально узко понимаемой эмпиричности опыта.

Всем известны Локковы взгляды на откровение и взаимоотношения его с разумом. Их мы не игнорируем, а как раз <из> них-то и видно это исключительное упорство всякого опыта признавать только себя и притом вне всяких аргументов. — Локк признает веру как некую высочайшую достоверность (678–679). Но что же это за особая достоверность, если все известные идеи основаны лишь на ощущении и рефлексии? Это такая достоверность, чувствуем мы уже a priori, которая, конечно, ниже на самом деле достоверности двух принятых вначале источников опыта, и «разум», конечно, должен еще проверить эту достоверность. Так оно и оказывается.

Что это значит, прежде всего, «выше разума, противно разуму, согласно с разумом»? «1) Согласны с разумом такие предложения, которых истинность мы можем открыть через ощущение и исследование идей, получаемых от ощущения и рефлексии, и которые путем естественной дедукции мы находим истинными или вероятными. 2) Выше разума такие предложения, истинность или вероятность которых нельзя вывести путем разума из этих принципов. 3) Противны разуму предложения, несовместимые или непримиримые с нашими ясными и раздельными идеями» (700). Ясно, что критерием «разумности» является и здесь все тот же узко-эмпирический опыт. А тогда ясно и то, что «традиционное откровение не может передать новой простой идеи» (703), что «традиционное откровение может научить нас таким предложениям, которые познаваемы и разумом, но *не с такою достоверностью*,

как разум» (704), что «нельзя допускать откровения вопреки ясной очевидности разума» (705), и что, наконец, «вера не есть доказательство откровенности» (709) и «разум должен судить об откровении» (718). Это и требовалось доказать: достоверность веры (или, как Локк в противоречии с собою выражается, «уверенность выше всякого сомнения», «очевидность без всякого изъятия», 679) висит в воздухе. Локк отлично знает, что «высшая степень нашего знания есть интуиция без рассуждения» (696). Но он приписывает ее ангелам и будущему познанию праведных душ. А сейчас — такова его вера в ощущение и рефлексию, что перед ней меркнет и сама религиозная интуиция.

Итак, у Локка нет аргументов в пользу примата узко-эмпирического над эмпирическим в широком смысле. Это коренная интуиция, которую и нельзя доказать, ибо она — устройство самой жизни Локка.

Из всего классического эмпиризма *Юм* наименее занят нашей проблемой. Ему совершенно очевидна невозможность какого-нибудь опыта, кроме чувственного. И он так в этом уверен, что даже совсем и не занят хотя бы мало-мальски детальным сопоставлением одной интуиции с другою, не говоря уж об обосновании какой-нибудь из них. Правда, Юм охотнее других сознается в неполноте и недостаточности своей философии. На меня лично его признания в конце I книги «Трактата о человеческой природе» производят настолько же тяжелое и удручающее, насколько и сильное, эффектное впечатление. «Существуют, — говорит он, — два принципа, которых я не могу согласить друг с другом, и ни одним из которых я в то же время не в силе пожертвовать, а именно: *наши отдельные перцепции суть отдельные сущности* и — *дух наш никогда не воспринимает реальной связи между отдельными сущностями*. Если бы наши перцепции были присущи чему-нибудь простому и единому, или если бы дух наш воспринимал между ними какую-либо реальную связь, — тогда никакого затруднения этот вопрос не представлял бы. Что касается меня, то я принужден сослаться на свою привилегию скептика и признаться, что для моего ума эта задача слишком трудна» («Трактат», пер. С. <И.> Церетели, ч. I. 1906, стр. 258–259). Но все-таки эта общеизвестная честность Юмовой философии не избавляет ее от необходимости сознательно относиться к недоказуемости и недоказанности самых исходных пунктов эмпиризма. Наоборот, честность этого требует. И нельзя отказать Юму в том, что он хотел остаться честным и здесь. Он только как-то виновато сознался в этом, сознался в порядке какого-то интимного доверия к читателю, в то время как тут стыдиться совершенно нечего. Вот его волнующая VII глава «Трактата». Она вся — интимное признание. А, по-моему, нечего пускаться в интимности — для философии это необязательно; гораздо важнее — рассмотреть разные виды интуиции вообще и, описавши каждую из них, прямо сказать: я хочу такой интуиции, а не другой, и не ваше дело,

почему я так делаю. Это мы и находим у Юма, но лишь, говорю, — в виде стыдливого признания. Достаточно привести эти слова: «После самого точного и тщательного своего рассуждения, я не могу указать *оснований*, в силу которых я должен согласиться с таковым, и не чувствую ничего, кроме *сильной* склонности *ярко* представлять объекты именно так, как они мне представляются» (243). И яркость этих переживаний завела его в такие дебри, что он уже сам не сознает, куда попал. «Интенсивное рассмотрение разнообразных противоречий и несовершенств человеческого разума так повлияло на меня, так разгорячило мою голову, что я готов отвергать всякую веру, всякие рассуждения, и не могу признать ни одного мнения хотя бы более вероятным или правдоподобным, чем другое. Где я и что я? Каким причинам я обязан своим существованием и к какому состоянию я возвращусь [после смерти]? Чьей милости должен я добиваться и чьего гнева страшиться? Какие существа окружают меня и на кого я оказываю хоть какое-нибудь влияние, или кто хоть несколько влияет на меня? Все эти вопросы приводят меня в полное замешательство и мне чудится, что я нахожусь в самом отчаянном положении, что я окружен глубоким мраком и совершенно лишен употребления всех своих членов и способностей» (246–247). Все это очень ценные признания, делающие Юму несомненно крупную честь. Но оставалось сделать одно — признать самодостоверность и правоту самой для себя так же и противоположной интуиции, т.е. интуиции цельности «я» и конкретного самосознания его в его тождественности и субстанциальности, — и тогда Юм был бы безупречен. Но Юм слишком ослеплен *своими* интуициями и не понимает, как можно жить и без скептицизма, не доходя до такого состояния, когда он «чувствует готовность бросить в огонь все свои книги и бумаги и решает никогда больше не жертвовать удовольствиями жизни ради рассуждений и философии» (247). Юм думает, — не аргументируя, — что его путь узкого эмпиризма — единственный путь.

Тут та же картина, что и у Локка. С самого начала человек убежден, что «все наши идеи, или более слабые представления, суть копии с наших впечатлений, или более живых представлений» («Исслед<ование о> челов<еческом> разум<ении>», пер. С. И. Церетели. СПб. 1902, стр. 18). Приводятся два аргумента, из которых первый повторяет лишь то, что требовалось доказать (всякая ведь интуиция только так и может поступать): «когда мы анализируем наши мысли или идеи, как бы сложны и возвышенны они ни были, мы всегда находим, что они могут быть сведены к простым идеям, скопированным с какого-нибудь предыдущего чувства, или ощущения» (там же); второй же аргумент сводится к тому, что «слепой не может составить себе представления о цветах, глухой о звуках»; «возвратите каждому из них то чувство, которого он лишен и, открыв новый вход для ощущений, вы в то же время открываете дверь идеям, и человек уже не находит труда в пред-

ставлении соответствующих объектов» (19). Оба аргумента есть просто настойчивый крик узко-эмпирической интуиции: я, я, я! Она хочет взять как бы громким криком, и в этом вся аргументация. Не удивительно, что раз философ стал на такую точку зрения, то он придет и к тому, что все нечувственное — неясно, и к тому, что сущность веры — в ясности и силе идей. «У нас есть положение, которое не только само по себе, по-видимому, просто и понятно, но при надлежащем применении может и всякий спор сделать столь же ясным, и вполне изгнать тот непонятный язык, который так долго господствовал в метафизических рассуждениях, только компрометируя их. Естественно, что все идеи, а в особенности отвлеченные, слабы и неясны: ум не твердо владеет ими, они легко могут быть смешаны с другими сходными идеями, а если мы часто употребляем какой-нибудь термин, хотя и без точного значения, мы очень легко способны вообразить, что с ним связана определенная идея. Напротив, все впечатления, т.е. все ощущения, как внешние, так и внутренние, сильны и живы; они гораздо точнее разграничены и не легко впасть относительно их в ошибку или заблуждение» (21). Удивительно это упорство каждой интуиции. Раз заявивши эту позицию, Юм проводит ее решительно во всем. Ясно тогда становится, что «мнение или вера могут быть вполне точно определены как живая идея, связанная отношением, или ассоциированная с наличным впечатлением» («Трактат», 93), и что критерий веры, след<овательно>, в степени живости ее и яркости; ясно, что «никакое свидетельство не достаточно для установления чуда» («Исслед<ование>», 131); ясно, что религию необходимо объяснить обманом и невежеством: «Всякая новая религия при своем зарождении обыкновенно считается мудрыми и учеными людьми фактом, не заслуживающим внимания; а впоследствии, когда они охотно открыли бы обман для того, чтобы разубедить заблуждающуюся толпу, оказывается, что время уже прошло, документы и свидетели, которые могли бы выяснить дело, погибли безвозвратно» (146); ясно, что для соединения разорванных и механически-соединяемых идей не находится никакого особого условия, кроме законов «ассоциации идей», и в основе законов причинности и субстанции лежит простая привычка наша мыслить вещи так или иначе; ясны эти выкрики, пытающиеся всецело разорвать «веру» и «разум» («Исслед<ование>», 151); ясен весь Юм вплоть до последних строк в «Исслед<овании>», которые являются и конечным логическим выводом из раз принятой узко-эмпиристической позиции: «Если, удостоверившись в этих принципах, мы приступим к просмотру библиотек, какое опустошение должны мы произвести в них? Возьмем, например, в руки какую-нибудь теологическую или строго-метафизическую книгу и спросим: *содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе?* Нет. *Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассужде-*

ние о фактах или существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений» (193).

Так исходная интуиция, сама будучи недоказанной, определяет каждый шаг Юмовой философии. И первоначальные определения идеи и впечатления — условны, неопределенны и бездоказательны (*Г. Шпетт.* Проблема причинности у Юма и Канта. Киев. 1907, стр. 27–28); и целостность духа говорит о совершенно иных «идеях» и «впечатлениях» (*Л. М. Лопатин.* Положит<ельные> зад<ачи> фил<ософии>», ч. II. М. 1891, стр. 117 слл.); и, наконец, сам Юм знает, что он в сущности «не может найти теории, которая удовлетворяла бы» его в проблеме тождества личности («Трактат», 258), и что, след<овательно>, его «идеи» ничего ему не объяснили. И все-таки узкочувственная интуиция остается незыблемой. До того она сильна, безапелляционна и непреоборима.

Мы ни слова не сказали о *Беркли.* Но с Беркли случился тот самый скандал, который до сих пор, окутывая очи историков философии, заставляет в философии Нового времени видеть лишь Vorgeschichte[13] Кантовской философии. Беркли попал в контекст Локка и Юма, как антитезис рационализму, а Кант трактуется, со слов, главным образом, самого Канта, Коперником, примирившим два главные «до-кантовские» течения. В мою задачу сейчас не входит выяснение истинного смысла философии Беркли. Достаточно указать только на то, что из всех произведений Беркли произвольно выхватывается лишь «Трактат о началах человеч<еского> разума», а из этого «Трактата» тенденциозно выбрасывается главная цель его, «доказательство существования и имматериальности Бога или природного бессмертия души». На глубокую связь Беркли с кэмбриджскими платониками прекрасно указал *П. <П.> Блонский* («Историч<еский> контекст филос<офии> Беркли», сборник «Г. И. Челпанову»[14], М. 1916, стр. 90–95); ему же принадлежит и весьма основательное сближение Беркли через *Кэмбридж* и *Мальбранша* с *Плотином* (там же, и его же, «Филос<офия> Плотина», М. 1918, стр. 305–306). Соображения *П. П. Блонского* заставляют нас опустить Беркли в рассуждениях о классическом «эмпиризме».

Итак, основатели и создатели, завершители т.н. эмпиризма не дали аргументов для исходных интуиций и опыта, лежащего в основе этого «эмпиризма». Нужно ли после этого доказывать отсутствие этих аргументов в остальной истории эмпиризма? Разве основание философии *Д. С. Милля* не тождественно с предпосылками Юмовой философии? Развить и дополнить

[13] предыстория, доисторические времена (*нем.)*.

[14] Полное название сборника: «Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии». Именно в этом сборнике опубликована одна из первых научных работ А. Ф. Лосева «Эрос у Платона».

Юма, напр<имер>, в последовательно эмпирическом и индуктивном обосновании математики[15] или в более мудреном, чем у Юма, учении о *вере* в существование внешнего мира — в противоположность непосредственному его восприятию, — разве все это значит рассуждать иначе, чем Юм?[16] Нет, новоевропейский эмпиризм есть сплошное вероучение, но только очень плохое вероучение, и сплошная метафизика, но только очень дурная и совершенно произвольная метафизика. Учение об эмпирических основах жизни — догмат, как и вся эта исступленная вера в науку (хотя наука сама по себе не имеет ничего общего с эмпирическим обоснованием науки). Эмпиризм наших физиков, химиков, естественников и врачей, до сих пор являющихся сознательными и бессознательными сторонниками английского эмпиризма, есть один из самых абстрактных, пустых, один из самых отвратительных видов метафизики. Эмпиризм — типично буржуазная философия, мануфактурное мировоззрение. Духовное убожество и пустота, толстый карман и сытое брюхо, а главное бараньи, куриные мозги — вот что такое основание современной физики, физиологии, биологии и медицины[17]. Самодовольное пошлячество физика и естественника, уверенного, что души нет, а есть мозг и нервы, что Бога нет, а есть кислород, что царствует всеобщий механизм и его собственная ученая мещански-благополучная, дрянненькая душонка, вся эта смесь духовного растления и бессмысленного упования на рассудок есть одно из самых ужасающих чудовищ, порожденных буржуазной культурой. Это — та дебелая, краснощекая бабенка, которая сидит на телеге и весело щелкает орехи, когда — в известном сне Раскольникова — производится истязание несчастной клячи и ребенок прильнул к издыхающей, истекающей кровью лошади и в слезах обнимает и целует ее голову[18]. Так истязуется и распинается истина в человечестве, и немногие в слезах и духовной скорби окружают ее, отдавая последнюю дань любви и преданности. А дебелая и

[15] Далее в рукописи зачеркнута фраза, в скобках: («Система логики», пер. под ред. *В. Н. Ивановского.* М. 1914, кн. 2, гл. 5–7 и кн. 3, гл. 24; у Юма, как известно, было некоторое противоречие между учением о математике как о сфере отношений идей, а не фактов, и — учением об идеях как копиях впечатлений).

[16] Далее начало фразы написано в рукописи карандашом, а затем до конца раздела текст выполнен фиолетовыми чернилами (весь предыдущий — черными), почерк этой части рукописи заметно отличается беглостью и вообще читается с затруднениями. Следовательно, перед нами — более позднее добавление.

[17] Следующий далее текст (от слов «Самодовольное пошлячество…» до «… любви и преданности») был воспроизведен в известном «Материале о рукописи А. Ф. Лосева “Дополнения к диалектике мифа”» («Источник. Документы русской истории», № 4 (23), 1996. С. 126), составленном сотрудником ОГПУ М. А. Герасимовой в июне 1930 года. Это совпадение вынуждает нас предположить, что данный раздел об эмпиризме (видимо, частично) был перенесен автором в состав «Дополнения» к «Диалектике мифа».

[18] См. эпизод сна Раскольникова, глава V первой части романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».

краснощекая бабенка буржуазии щелкает себе орешки и проповедует эмпиризм и механистический позитивизм в науке и жизни.

<…>

<Платонизм и кантианство>

<…> 5. Было бы неуместно в настоящем изложении делать подробное сопоставление Канта с Плотином на протяжении всего содержания обеих систем. Из последующего я остановлюсь только на знаменитой главе о «схематизме», и проблемы «трансцендентальной логики» дам только в кратком перечислении.

Сущность «общей логики» <сводится> к учению о «чистых формах мышления» и к «демонстративной науке», в которой «все должно быть достоверным вполне a priori» (*Лосск.*, стр. 63)[19]. Это — абстрактно-формалистическая аналогия учения о чистоте Нуса и о независимости его определений от чувственности. «Трансцендентальная логика» (63–64) вполне соответствует платоническому учению о гипотезах и умных энергиях и логосах, оформляющих меональную неразличимость вне-умных сфер. «Разделение общей логики на аналитику и диалектику» (64–67) гораздо больше бранит диалектику, чем производит действительно предметное разделение. Будучи догматически убежден в существовании только одной узкой сферы опыта и в интеллекте находя исключительно рассудочную стихию формальной логики, он, разумеется, не может не отвергнуть диалектику и не возвести на нее чудовищную клевету, проистекающую от ослепления и невежества, сводя его на «софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному вымыслу внешний вид истины» и к «логике видимости». Этот срам и позор на весь мир Кант не смоет никакими заслугами своей глубокой философии. Опираясь на его авторитет, тысячи больших и малых философов считали вопрос о классической диалектике решенным для себя в смысле «софистики» и «видимости», не испытывая никакой потребности войти в реальное изучение истории диалектики и понять всю сталь и гранит ее смысловых конструкций. Ругательства Канта по адресу незнакомой ему диалектики говорят сами за себя, и тут перед нами квинтэссенция всех тех уклонений от классической диалектики, о которых мы говорили выше.

Незнание диалектики и невладение ею мстит за себя тотчас же, когда Кант переходит в «трансцендентальной аналитике» к «руководству для открытия всех чистых понятий рассудка». Оказывается, что тут необходимо «перечислить во всей полноте все функции единства в суждениях» (§ 8, стр. 70), и, далее, идет известная классификация суждений и затем категорий.

[19] Здесь и далее автор дает ссылки на издание «Критики чистого разума» *И. Канта* в переводе Н. О. Лосского (СПб., 1907).

Спрашивается: *почему* существуют именно эти суждения и категории, а не другие, и, главное, *как они между собою связаны*. В платонизме идет подлинная *дедукция* категорий, возьмем ли Платона с его «Парменидом» и «Софистом», возьмем ли Плотина с его VI 2–3, или Прокла с его «Теологией Платона». У Канта же тут, откровенно говоря, не дедукция (иначе она была бы диалектической), но только слепое описание формалистических отношений, царящих в суждении. И не нужно особенно большой проницательности, нужно только отсутствие ослепления, чтобы увидеть, что волей-неволей в рассуждениях самого Канта диалектика прокрадывается с заднего крыльца. Так, он сам знает, что «цельность есть множество, рассматриваемое как единство», что «ограничение есть реальность, связанная с отрицанием», что «необходимость есть бытие, данное уже самою своею возможностью» (§ 11, стр. 77). Если цельность есть сразу и множество и единство, то это значит, что, во-первых, оно есть единое, во-вторых же, — нечто не-единое; оно некий синтез «одного» и «иного». Почему Кант не видит тут диалектики? Потому что применение такой чистой диалектики привело бы к необходимости расширить и сферу интуиции и сферу рассудка. А на это Кант не способен органически. Разумеется, диалектики нельзя избежать ни при каких ухищрениях, так как она есть стихия самого разума. Если нет диалектики, нет и разума. Поэтому, и Канту приходится вводить там и сям полубессознательно диалектические конструкции. В области «трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка» это выражается тем, что Кант вводит учение о трансцендентальной *апперцепции*. «Соединение многообразия», говорит он, «вообще никогда не может быть воспринято нами через чувства, и, следовательно, не может также заключаться в чистой форме чувственного наглядного представления; ведь *оно есть акт самодеятельности силы представления*, …есть акт рассудка, который мы обозначаем общим названием *синтеза*» (§ 15, стр. 87). «Но понятие соединения заключает в себе, кроме понятия многообразия и синтеза его, еще понятие *единства многообразия*. Соединение есть представление *синтетического единства многообразия*» (89 стр.). Здесь Кант вдруг начинает проявлять диалектическую чуткость. Он понимает отличие объединенности от единого как такого, хотя и выражает это не вполне четко. Подобно Плотину, проводящему, как мы видели, самую резкую грань между первым единым и единым как объединенностью, Кант рассуждает: «Это единство, a priori предшествующее всем понятиям соединения, *не есть упомянутая выше категория единства* (§ 10, разрядка моя — *А. Л.)*, так как все категории основываются на логических функциях в суждениях, а *в них уже мыслится соединение*, т.е. единство данных понятий. Следовательно, *категориею уже предполагается соединение*. Потому мы должны искать этого единства (как качественного, § 12) еще выше, именно в том, в чем содержится самое основание единства различных понятий в суждениях, т.е. ос-

нование возможности рассудка даже в его логическом применении». Тут, быть может, наибольшее сходство кантианства с платонизмом. Пункт этого единства самосознания Кант видит в моменте «*я мыслю*». Это представление, этот акт самодеятельности субъекта есть «самосознание, … которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и *быть тождественным во всяком сознании*» (§ 16, стр. 91). Раз все представления — *мои*, то «я» должно быть тождественным во всех этих представлениях. «Мысль, что все представления, входящие в состав наглядного представления, во всей своей совокупности принадлежат *мне*, означает, что я соединяю их в одном самосознании, или, по крайней мере, могу соединить их в нем, и *хотя сама эта мысль еще не есть сознание синтеза представлений*, тем не менее она предполагает возможность его» (стр. 94). Это и есть трансцендентальная апперцепция, «высшее основоположение во всем человеческом знании». Весьма любопытны дальнейшие рассуждения Канта о конструировании объекта в связи с существом трансцендентальной апперцепции, вполне аналогичные суждениям Плотина о конструировании множественной вещи при помощи единичности эйдоса. Здесь плохо только одно — отсутствие *сознательно проведенной* диалектики, так что, в конце концов, в своей беспомощности приходится сознаться здесь даже высокомерному Канту: «Что же касается своеобразных особенностей нашего рассудка, именно того, что он осуществляет a priori единство апперцепции только посредством категорий и только посредством именно таких-то видов и такого-то числа их, для этого обстоятельства нельзя указать никаких дальнейших оснований так же, как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения, или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас наглядного представления». На преодолении как раз этих самых затруднений возникает наукоучение *Фихте*, и Фихте показывает, как диалектика делает зрячими все те полуслепые установки трансцендентальной апперцепции, на которые Кант натыкается почти что неожиданно для себя самого.

6. Минуя прочие проблемы «трансцендентальной логики» Канта, остановимся на главе о «схематизме чистых понятий рассудка», которая представляет собою наилучший пример кантианской модификации платонизма с кантианским же базированием все на том же диалектическом платонизме. Как известно, перед Кантом тут стоит величайшая проблема: *как соединить между собою* столь безнадежно разорванные между собою области, как априорные формы рассудка и слепые данные чувственности? «Чистые понятия рассудка совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) наглядными представлениями и никогда не могут быть найдены ни в одном наглядном представлении. Отсюда возникает вопрос: как возможно *подведение* наглядных представлений под чистые понятия, т.е. *применение* кате-

горий к явлениям, так как никто ведь не станет утверждать, будто категории, напр., категория причинности, могут быть так же наглядно представляемы посредством чувств и содержаться в явлении. В этом столь естественном и важном вопросе и заключается причина, делающая необходимым трансцендентальное учение о способности суждения, которое должно показать, как возможно, чтобы *чистые понятия рассудка* могли применяться к явлениям вообще» (стр. 118). Этот фундаментальный вопрос всей своей философии Кант разрешает более чем оригинально. Но вспомним сначала, как этот вопрос разрешается у Плотина. Переходом от умного к чувственному является там, как мы помним, *время, становление*. Эйдос — вторая ипостась, время и душа, которая «овременила» Нус (III 7, 11) — третья, и тело — четвертая ипостась. Что же теперь делает Кант? Он пишет: «*Время,* как формальное условие многообразия внутреннего чувства, следовательно, соединения всех представлений, содержит многообразие a priori в чистом наглядном представлении. При этом трансцендентальное определение времени однородно с *категориею* (которое создает единство этого определения), поскольку оно имеет *общий* характер и опирается на общее правило. Но, с другой стороны, трансцендентальное определение времени однородно с *явлением*, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении многообразия. Поэтому, применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального определения *времени*, которое, как схема понятий рассудка, опосредствует подведение явлений под категории» (стр. 119). Получается удивительная вещь. Кант, как и в проблеме трансцендентальной апперцепции, правильно нащупал разрешение вопроса, не усвоивши однако всей подлинной диалектики времени. Оставаясь на почве кантианства, нельзя примириться с этим «схематизмом». И среди бесчисленных возражений, которые можно было бы ему предъявить, одно обладает, кажется, совсем уж очевидной ясностью. Что же, время-то разве не есть опять-таки *априорная форма* интуиций? И если так, то где же тут *мост* от априорного к чувственному? Последовательная мысль требует одного из двух: или признать также и время — чистой априорной формой, и тогда весь «схематизм» осуществится в недрах субъекта, и вообще нет ничего кроме этого субъекта, включающего в себя и рассудок и чувственность, и их закономерно порождающего; или же надо признать, что время, хотя и априорно, но не субъективно, что его априорность есть только неподвижность всякого смысла (в противоположность текучести материи), и тогда все одинаково будет объективно, и рассудок и чувственность, или лучше сказать, не объективно и не субъективно, поскольку эти определения являются вторичными. Первый путь избрал Фихте, второй — Плотин. И тот и другой дали замечательные диалектические системы, в которых мы видим вполне закономерный переход и связь между рассудком и чувственностью, хотя в одном случае они осуще-

ствляются в недрах универсального субъекта, а в другом — в недрах общемирового, вне-субъектного Нуса. Для Канта же, как дуалиста и недиалектика, «схематизм» есть только его порочный круг, хотя мы и видим, как даже столь далекое отхождение от Плотина не может обойтись без его схем и категорий. Все дело в том, что кантианство есть попытка решить неформальные проблемы средствами формальной логики. То, что у древних связано абсолютной связью («то же» и «иное», эйдос и меон в платонизме), Кант видит связанным (и в этом огромное достоинство главы «о схематизме»), но объяснить этой связи он не умеет, почему изложение его и здесь носит чисто описательный характер. Кроме того, припоминая Плотинов трактат «О времени и вечности» (III 7), нельзя не подивиться колоссальной скудости суждений Канта по сравнению с Плотином. Тут действовали те же причины, что и в оскудении аргументов о пространстве[20].

Припомним все эти прекрасные рассуждения о том, что вечность не тождественна ни с покоем умопостигаемого мира, ни с движением, что она, пребывая в Едином, причастна покою, но не тождественно с ним[21] (III 7, 1); что вечность есть активная жизнь и, след., движение, что она пребывает в себе и потому есть покой, что она не субстрат умопостигаемого мира, но исходящий от этого субстрат<а> свет его тождества с самим собою, лишенный будущего и прошлого, но представляющего собою вечное и всеохватывающее настоящее (§ 2); что вечность есть целостное законченное выражение сущности, не нуждающееся в будущем (3); что она — бесконечная жизнь, в которой проявляется сущность Божества, раскрывающегося как спокойное, неизменно пребывающее бытие (4); что это «всегда», употребляемое нами по отношению к безвременности вечного, нельзя понимать как некое множество или как бесконечно большое число, и в этом противоположность вечности с временем (5); что время нельзя понимать как просто движение (ибо движение мыслится прекращающимся, время же так немыслимо; движение разно в разных местах и потому требует другого критерия для своей оценки; величина движения не дает нам понятия времени, а говорит о наличности некоторого количественного процесса, совершающегося во времени, в результате чего решается не то, что такое время, но дается ответ совсем не на тему: время есть протяженность движения во времени (7); нельзя понимать время ни как меру движения, ни как вообще число, ибо число приложимо ко многим вещам и одна его приложимость еще ничего не говорит о характере самих вещей, к которым оно применяется (8); нельзя понимать время и как следствие движения (9). Припомним, далее, и положительное учение Плотина о време-

[20] Публикуемым главам работы А. Ф. Лосева предшествовал отрывок рукописи (сохранился частично и здесь не приводится), в котором рассматривалось «трансцендентальное истолкование понятия о пространстве» у Канта.

[21] Исправляем, в рукописи: *с ней.*

ни (10–12). Время есть отображение вечности, т.е. жизни, в каждом пункте совершенной и уже бесконечной, следующей по одному пути и приобщенной Единому; без непрерывного покоя вечности не мыслимо время и движение; неудержимая активность приводит Нус к Душе, которая заменяет вечность временем, самотождественное — инаковостью (10). Итак, время — дифференцированная активность вечности и Нуса; имея такую сущность времени, мы можем уже безбоязненно считать движение сфер — масштабом для измерения времени; это — масштаб, который только измеряет время, а не творит его, и само измерение делается уже только акциденцией времени, в то время как самая сущность его мыслима только в связи с вечностью и ее энергией (11). И Плотин заключает свой трактат критикой опять все того же учения о том, что «время есть мера движения», каковое выражение он предлагает заменить другим: «время измеряется движением»; само же по себе время есть только активность вечности, которая, во-первых, не может не быть единой, во-вторых же, пребывает во всех частях космоса, наподобие души, связанной с телом. Время не разрывается на части и не делится между отдельными душами, подобно тому как и вечность существует неделимо, но в различных проявлениях в вещах одного и того же порядка (12). Этот блестящий трактат Плотина III 7 не идет и в сравнение с Кантовскими вымученными схемами и дистинкциями. В системе Канта даже непонятно, почему он вдруг взял время для сколачивания двух разорванных им планов сознания, хотя человек, знакомый с историей диалектики, и понимает всю правильность и ценность этого выбора. Пространство, напр., точно также «однородно с категорией», так как «имеет *общий* характер и опирается на общие правила», и «однородно с явлением», «так как содержится во всяком эмпирическом представлении многообразия». Таковы же понятия и «величины», «массы», «причины» и т.д. и т.д. Почему именно *время*, а не эти категории, призвано Кантом объединять рассудок и чувственность? Без детальной диалектики это совершенно непонятно. Отбросим всю диалектику, как «догматическую» — в самом Кантовском, т.е. ругательном смысле этого слова, оставивши Канта, как он есть. Разве тогда не будут правы бесчисленные возражатели на Кантовский «схематизм» и разве не будет прав, напр<имер>, *Н. Лосский*, вопрошающий, подобноравно и многим другим («Обосн<ование> инт<уитивизма>». 1906, стр. 148): «Ведь время есть тоже априорная форма, и потому мы имеем право спросить: чем же определяется порядок чувственных данных *во времени*, — если a posteriori, самими явлениями, то это значит, что синтезы даны извне, а это не допускается “Критикою чистого разума”, если a priori, природою самого познающего субъекта, то это значит, что вся структура опыта, а, следовательно, наверное и все содержание его целиком создаются природою самого познающего субъекта, и мы опять пришли к интеллектуалистическому солипсизму». Разорванные данности субъективного a priori и чувственного a

posteriori, конечно, не объединяются в «трансцендентальной схеме времени» у Канта. В платонизме же они не только объединяются, но «чувственное» прямо выводится из «априорного», если заменить этими выражениями Плотиновские термины νοῦς, μὴ ὂν, ψῦχή и ἐνέργεια.

В главе о «схематизме» важно еще самое понятие «схемы». Здесь Кант дает весьма интересное понятие, ясно отграничивая его от сходных. Во-первых, схема не просто понятие. В понятии предмет мыслится, но не дается. В схеме же, кроме категориальной функции рассудка, содержит<ся> в себе еще и формальное условие чувственности (именно внутреннего чувства) a priori. «Это формальное и чистое условие чувственности, которым понятие рассудка ограничивается в своем применении, мы будем называть *схемою* понятия рассудка» (стр. 120). С другой стороны, схема не просто психологический образ. «Схема сама по себе есть всегда лишь продукт способности воображения, но так как этот синтез воображения имеет в виду не единичное наглядное представление, а только единство в определении чувственности, то схему следует все же отличать от образа. Так, если я полагаю пять точек одна за другою…, то это — образ числа пять. Наоборот, если я мыслю только число вообще, безразлично, будет ли это число пять или сто, то такое мышление есть скорее представление о методе соединения множества (напр<имер>, тысячи) сообразно известному понятию в одном образе, чем сам этот образ, который к тому же в случае мышления о тысяче едва ли мог бы быть доступен обозрению и сравнению с понятием. Это представление об общем приеме способности воображения, доставляющем понятию образ, я называю схемою понятия» (там же). Другими словами, схема есть как бы идеальный очерк предмета, в котором фиксируется пока только форма соединения его частей. Это — несомненно античное понятие, идущее от пифагорейского понятия числа, как составленного из πέρας и ἀπείρον, через соответствующие рассуждения Платона и Плотина вплоть до Спинозовского разделения imago и idea. В новейшее время защитником такого понятия «схемы» как идеального единства, правда, под новым наименованием «множества», является *Кантор*, перенесший это воззрение из философии в математику. Любопытно отметить также и то, что в этом понятии «схемы» Кант, кажется, единственный раз во всей «Критике чистого разума» является невольным защитником интеллектуальной интуиции. Правда, он оказался способен только на *формальную* интеллектуальную интуицию, т.е. знает только интуицию соединения вообще, формы вообще, объединения частей в целое, независимо от того, каковы части и какова сущность получающегося целого. В противном случае пришлось бы, конечно, признать сверхчувственный опыт вообще, и вместе с тем рухнуло бы все это многоэтажное строение «Критики» во мгновение ока. Кант прекрасно знал своего врага, интеллектуальную интуицию, всячески стараясь его обезвредить и сделать бессильным. «В самом деле», пишет он в § 20

«Аналитики» (стр. 104), «если бы я представил себе рассудок, который сам обладал бы способностью наглядно представлять (как, напр<имер>, божественный рассудок, который не представлял бы данные ему предметы, а наоборот давал бы или производил бы их посредством своих представлений), то категории в отношении к такому знанию не имели бы никакого значения. Они суть лишь правила для такого рассудка, вся способность которого состоит в мышлении, т.е. в акте приведения к единству апперцепции синтеза многообразия, которое дано ему в наглядном представлении со стороны, так что этот рассудок сам по себе ничего не *познает*, но только связывает и упорядочивает материал для познания, именно наглядное представление, которое должно быть дано ему посредством объекта». Таким образом, по крайней мере интеллектуальную интуицию в области соединения и формального объединения Кант волей-неволей признает, и в этом громадный и совершенно особый интерес его понятия «схемы». Интеллигибельность, интуитивность этого понятия совершенно явствует из тех пояснений, которые Кант присоединяет к своему определению (на той же 120 стр. по *Лосск.)*. Кант утверждает, что «образ всегда ограничивался бы только частью объема этого понятия (Кант говорит здесь о понятии треугольника) и никогда не мог бы достигнуть всей общности понятия, которое должно иметь значение для всех треугольников, прямоугольных, остроугольных и т.п.». «Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мышлении (вспомним, что для Канта все априорное субъективно), и обозначает правило синтеза способности воображения в отношении чистых форм в пространстве». «*Образ* есть продукт эмпирической способности продуктивной силы воображения, а *схема* чувственного понятия (*как фигуры в пространстве*) есть *продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori; благодаря схеме и сообразно ей впервые становятся возможными и сами образы, но сочетаться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем и сами по себе они не совпадают вполне с понятиями.* Наоборот, схема чистого понятия рассудка есть нечто такое, что не может быть переведено ни в какой образ, но представляет собою только чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства согласно понятиям вообще, и есть трансцендентальный продукт способности воображения, составляющий определение внутреннего чувства вообще, согласно условиям его формы (времени), в отношении всех представлений, поскольку они должны a priori соединяться в одном понятии сообразно единству апперцепции». Ясно, что в понятии схемы содержатся моменты 1) понятия («синтез сообразно правилу единства»), 2) интуитивности («как бы монограмма чистой способности воображения a priori»), 3) хотя и без-образности («не может быть переведено ни в какой образ»), 4) т.е. идеальности («трансцендентальный продукт способности воображения»). Разве это не интеллектуальная интуиция и разве не об

этом говорит Платон в «Филебе»? «Сущее, называемое всегдашним, состоит из одного и многого, и ему прирожденны — предел и беспредельность. Поэтому мы, украшенные такими приобретениями, каждый раз бываем настроены искать все *одной идеи* всего и полагать, что найдем ее, так как она там есть. Поняв же ее, мы потом смотрим, нет ли в ней одной как-нибудь, двух, а не то трех, или какого-либо другого числа, и с каждою единицею этих чисел поступаем опять таким же образом, до тех пор, пока того первоначального одного не усмотрим не только как одно и многое и беспредельное, но и как количественное. Идею же беспредельного мы к множеству не прилагаем, пока не пересмотрим все ее число, и это число не поставим между беспредельным и единым. Тогда-то уже каждой единице всего позволяем мы занять место в беспредельном» (Phileb. 16 de). Замените ἀπείρον — пространством и временем, πέρας — категорией рассудка, ἀριθμός — «схемой», и у вас получится из Платоновской концепции числа Кантовское учение о «схеме». «Схема» — так же есть определенное логическое (по закону единства) ознаменование чувственности, как и число у Платона — среднее между пределом и беспредельным.

7. Только теперь нам проясняется подлинное учение Канта о числе в его сходстве и отличии от учения Плотина. Число, по Канту, возникает в результате схематизации *величины*. Тут, чтобы не сбиться в параллелизме между Кантом и Плотином, необходимо учитывать то несходство в терминологии, которое приводит то к одинаковому обозначению разных понятий у обоих мыслителей, то к разному обозначению одинаковых понятий. Прежде всего, будем твердо помнить, что время и пространство, по Канту, суть априорные, т.е. чисто смысловые, не чувственно-текучие, формы. «Проходит не время, а бытие изменчивого во времени» («О схем<атизме чистых рассудочных понятий>», стр. 121). Чтобы стать *эмпирическими*, вещными данностями, они должны объединиться с чувственностью по схеме времени. Таким образом, надо отличать время — как априорную форму, время — как «бытие изменчивого во времени», или чувственно-заполненное время, и время — как трансцендентальную схему, объединяющую первые два времени. Время как априорная форма связывается, кроме того, с категорией *величины*, причем величина здесь не Плотиновское чувственное μέγεθος, но — априорная категория. Следовательно, «чистый образ всех величин (quantorum) пред внешним чувством есть пространство, а чистый образ всех предметов чувств вообще есть время» (стр. 121). Время — форма и «внешнего» и «внутреннего» чувства, форма всех величин «вообще». Запомнивши это, будем переходить теперь к чувственному и эмпирическому времени. Тут мы встречаемся с понятием «схемы». Чтобы объединить априорное и чувственное время, нужно создать *схему априорного времени*, т.е. чистую схему величины. «Чистая же схема величины (quantitatis), как понятия рассудка, есть *число*, т.е. пред-

ставление, объединяющее в себе последовательное присоединение единицы к единице (однородного)» (там же). Стало быть, число есть такой смысл времени, когда оно из чисто априорной области выходит в чувственные сферы и тем осмысляет их с точки зрения категорий «единство», «множество» и «цельности» (категории «количество»). Я должен так употребить время, чтобы оно бралось не само по себе, без вещей, и не только на одних вещах, но — чтобы это время осмысляло вещи как подчиненные единству определенного синтеза многообразия, а именно, синтеза самого же чистого времени как априорной формы величины вообще. Таков ясный смысл неясной формулировки Канта: «Число есть не что иное, как единство синтеза многообразия однородного наглядного представления вообще, возникающего вследствие того, что я произвожу само время в аппрегенции наглядного представления» (стр. 121)[22].

Сходство с Плотином само собой бросается в глаза: число есть принцип категориального осмысления вещи. Число — среднее между умным и чувственным миром; оно есть метод умного осмысления чувственности, когда это умное берется в аспекте чистого времени (или величины вообще) как эйдетического момента. Но, после нашего изложения, нетрудно формулировать и расхождение между обеими системами. Во-первых, Кант знает только чувственные вещи и только чувственную интуицию, что приводит его к тому, что он может говорить о числе как о форме осмысления только чувственного мира. Для Канта число в качестве чистой схемы величины есть принцип осмысления чувственной вещи, для Плотина же оно есть, прежде всего, принцип осмысления *самого смысла*, и уже потом, в качестве отражения в чувственности, принцип осмысления и чувственности. Впрочем, ничто не помешало бы Канту поместить число в сферу трансцендентальной апперцепции и трактовать его как форму осмысления категорий рассудка со стороны более высокого принципа, стоящего, по его же собственным словам, выше и категорий и категориального единства, как это и сделал *Коген*. Тогда это была бы полная параллель к Плотинову учению о числе как о принципе самого сущего, т.е. смысла, т.е. категорий. Но Кант этого не сделал: для этого он слишком статически мыслит свой рассудок и свои категории. Во-вторых, в пределах учения о числе как о методе осмысления чувственного Плотин дает диалектику, Кант — формально-логическое и дуалистическое построение. Плотин в числе видит единую интуитивную схему объединения меонального с умным, так что и умное и меон диалектически сопрягаются как равноправные принципы, не отнесенные ни к какому специфическому субъекту. Для Канта же умное, или, употребляя его терминологию, формы рассудка есть нечто субъективное, а меон, или, по его выражению, чувственность, есть нечто, вызванное каким-то неведомым объективным обстоянием вещи. Таким образом,

[22] В ином варианте перевода: «само время в схватывании созерцания».

Плотин — строжайший монист, Кант же — принципиальный дуалист. В-третьих, в пределах учения о схеме Плотин принципиально и сознательно выдвигает стихию умной интуиции, причем он обосновывает ее диалектически и категориально: учение о повсюдном самотождестве единого обеспечивает абсолютную простоту и, следовательно, непосредственность, любого многообразия и разнообразия. Кант же вводит интуитивные моменты тут только бессознательно, и учит не о созерцании числа самого по себе, но, главным образом, о формах применения его к определенной узкой сфере действительности. Число, таким образом, не имея своего «что», сразу же мыслится в качестве некоего «как», как будто бы «как» возможно без «что», и как будто бы в самом «как» (даже если допустить, что кроме него ничего нет в числе) нет определенного «что» этого «как».

Итак, метафизическое гипостазирование чувственности в целях убиения ипостасийности смысла, дуализм вещей и субъекта в целях убиения объективного самораскрытия смысла в явлении и формалистически-рационалистическое утверждение единственной подлинной смысловой реальности за рассудком в целях убиения умной потенции света — вот то, чем отличается учение Канта о числе от соответствующего учения Плотина. Короче говоря, это сводится к тем двум основам, уклоняющим Канта от платонизма, которые мы формулировали в начале наших рассуждений о Канте: Кант антиинтуитивист и антидиалектик. Эту общую характеристику мы наполнили теперь конкретным философским содержанием, применивши ее к учению Канта о числе.

<…>

<«Логика чистого познания» Г. Когена и неоплатонизм>

1. Чистое мышление

Логика Когена начинается с установления понятия *познания*. Познание бывает четырех родов. 1) Познание есть отдельное достижение *эмпирически-индуктивного* исследования. Сюда относится и знание в качестве *юридического* употребления слова в целях вынесения того или другого *суждения*. 2) Познание означает, далее, в отличие от единичного, нечто *общее* в знании. 3) Познание означает в дальнейшем *познавание*, когда имеются в виду те или иные процессы, и, прежде всего, чисто психологические. 4) Четвертый тип познания есть *чистое* познание, когда единство его объединяет в себе, на манер платонизма, чистое мышление с чистым созерцанием[23], что, однако, не есть выход из сферы чувственного, но лишь пластическое изображение его. «Идея» и есть это соединенное с в***и***дением мышление. «Она обозначает и

[23] <*Cohen H.* System der Philosophie. T. 1: Logik der reinen Erkenntniss. — Berlin. 1902. — XVIII, 520 S. — S. 1–4>

значит все-таки, и только она — истинное *бытие*, истинное содержание познания. Разумеется, она достигается в чистом созерцании, и *это чистое созерцание есть чистое мышление.* Однако, правильно, конечно, также и обратное, — что чистое мышление есть чистое созерцание»[24]. Становясь на эту последнюю точку зрения, Коген отметает т<ак> н<азываемую> формальную логику, потому что для него всякая форма есть форма познания, т.е. тем самым бытия, ибо бытием для познания является только познанное бытие[25], и на первых же страницах своей Логики бесповоротно и решительно, раз навсегда, устанавливает *полное тождество бытия и познания.* «Бытие есть бытие мышления. Поэтому, мышление, как мышление бытия, суть мышление познания»[26]. Отсюда великое значение *идеи.* Она есть ответ на вопрос: что такое? (τί ἐστι;). Если *понятие* есть тоже ответ на этот вопрос, то «идея есть *самосознание* понятия; она — логос понятия, ибо она дает *отчет* (Rechenschaft) о понятии». «Идея есть отчетность понятия»[27]. В этом — подлинный смысл категории «сознания», развивавшейся под влиянием Декарта, Лейбница и Канта. Коген, однако, предпочитает этот термин оставить в той части философии, которая является в его системе четвертой (после логики, этики и эстетики) и которая образует сферу *культуры*, с ее исключительной отнесенностью к субъекту и его культурно-историческими судьбам. В отношении *логики* Коген предпочитает говорить не об «единстве сознания», но — об «единстве мышления»[28]. Это значительно сужает сферу мышления в собственном смысле этого слова. Мышление, изучаемое в логике, не есть, напр<имер>, мышление музыкальное или поэтическое, ибо это относится совершенно к другим сферам сознания. «*Мышление логики есть мышление науки*». Это — первое и наиболее существенное понимание логического мышления. Хотя мы еще не определили, что такое наука и хотя всяких наук очень много, тем не менее, *метод* науки совершенно единообразен, и вопрос о связи наук есть в сущности своей вопрос о связи их *методов*. Ясно, кроме того, что наиболее точной, наиболее *научной*, так сказать, наукой является *математическое естествознание*, и хотя конкретные черты его были намечены только у Ньютона, принципы и главные логические мысли науки были известны человечеству издавна. Пифагор видел в бытии лишь число, Парменид прямо отождествлял мышление и бытие, Платон видел истинное бытие — в идее. И всем этим мыслителям обще одно общее учение, а именно, что «*мышление создает основания для бытия*». «Идеи суть эти основания,

[24] <Ibidem. S. 5>
[25] <Ibidem. S. 13>
[26] <Ibidem. S. 14>
[27] <Ibidem. S. 14>
[28] <Ibidem. S. 16>

эти самосозданные основоположения». А отсюда «*логика есть логика математического естествознания*»[29].

Итак, логика есть наука о чистом познании. Чистое познание есть в ней чистое мышление. Чистое мышление есть чистое созерцание. Чистое мышление и созерцание есть чистое бытие. Чистое бытие есть чисто мыслительное, т.е. чисто научное бытие. Чисто научное бытие есть математическое естествознание. Логика, стало быть, есть наука о науке, т.е. наука о математическом естествознании. Логика есть составление отчета о математически-естественнонаучной методике.

Можно сказать, что все здесь с самого начала до самого конца есть чистейший платонизм, за одним только исключением. Понятие «чистоты» мышления, отождествление мышления с бытием и мышления с созерцанием, в***и***дение в бытии вечных смысловых устоев и базирование на математике, — все это в одинаковой мере свойственно и Платону, и Плотину, и Проклу. Однако, единственное исключение является здесь решающим, — это *характер и свойства* утверждаемого там и здесь бытия, или мысли. *Единственное вечное бытие, приемлемое для Когена, это — бытие математического естествознания*, в то время как в классическом платонизме это только один из многочисленных видов бытия-мысли. Однако, заметивши это коренное и абсолютное различие обеих систем, отложим пока обсуждение его на последующее время, и продолжим изложение Логики Когена далее.

2. Принцип происхождения

Итак, логика есть логика чистого мышления. Попробуем теперь охарактеризовать мышление подробнее. Что мышление принимается в логике не как психический процесс, это нам уже ясно. Мышление не есть представление. «Созидательная сила мысли проявляется в подлинном смысле только тогда, когда мы начинаем смотреть на нее с чисто логической точки зрения. Поэтому, *собственная ценность мышления заключается в познании*, которое есть основание, или принцип науки. И тут — беспредельное расхождение с психологией»[30]. Коген перечисляет основные термины, относящиеся к мышлению. Прежде всего, он отвергает в качестве исключительно важного термина — «*связь*». Часто ведь говорят, напр<имер>, о *связи* ассоциаций и пр. Не исключительна эта категория хотя бы уже по одному тому, что для мышления не менее важно также и *различие,* разъединение. Было бы чистейшей иллюзией видеть основную сторону мысли в связывании. Далее, Кант определял мышление как *синтез*, как синтезирование. Однако, это удается ему сделать только путем сведения мышления к механической связи. Само объединение и соположение не есть синтез, но скорее его резуль-

[29] <Ibidem. S. 18–19>
[30] <Ibidem. S. 19–20>

тат означает синтез. В настоящем смысле слова под синтезом надо понимать *синтез единства*, потому что как раз единство противоположно всякому ряду соположения. Таким образом, о синтетичности мышления можно говорить только в смысле синтеза единства[31]. Но, далее, что такое это единство? Уже греки, говорит Коген, различали «единство» и «монаду». Первое есть начало числового ряда, вторая — лежит вне его. Первое, кроме того, предполагает множественность, как и эта последняя предполагает единство. Однако, отнюдь нельзя думать, что единство есть функция мысли, а множественность дана ей откуда-то извне. Это ошибка, которой не избег и Кант, должна быть осознана и исправлена. Понятие «данность», которое бы противостояло мыслительным операциям единства, должно быть совершенно переработано, и только тогда понятие синтеза станет, действительно, характеризовать собою чистую мысль. Но тут мы переходим еще к одной категории, вскрывающей своеобразие мысли. Это — «порождение». Разумеется, о каком-нибудь психическом процессе тут не может быть и речи. Надо уметь понимать подлинный смысл этого образного выражения. Прежде всего, надо помнить, что в мысли речь может идти только о *единстве*, т.е. о порождении *единства*. И поскольку единство предполагает множественность, — необходимо думать, что *вместе с единством порождается и множественность*. Кроме того, это такое порождение, которое *совершенно тождественно с порожденным*. В мысли нет никаких целей и никакого предмета, кроме него самого. Деятельность порождения не переходит на какую-нибудь вещь. Она вращается сама в себе. Мысли нет вне мышления. Эти две особенности логического порождения — взаимосвязанность единства и множественности и тождество порождения и порожденного — нужно иметь в виду, что<бы> образный характер самого этого выражения не ввел нас в недоразумение[32]. Наконец, Коген выставляет еще один термин, характеризующий собою стихию мышления. Мы уже говорили о тождестве бытия и знания и о понятии как об «отчете». Отсюда Коген выводит теперь понимание *идеи как гипотезиса*. Понятие отвечает на вопрос: что это такое? В логике *этот вопрос должен быть одновременно и ответом*. Идея как гипотеза и есть это бытие, которое сразу и логически знаменовано и логически не ознаменовано. Но это ведет нас к фундаментальному принципу всей логики и бытия, — к принципу «*происхождения*» (Ursprung). Чистая логика должна быть, прежде всего, логикой происхождения. Упомянутые установки, характерные для мысли, — единство и интегрирование в единство, взаимотождество единства и множественности и порождение того и другого чистой мыслью, — все это объяснимо и имеет смысл только в связи с «логикой происхождения».

[31] <Ibidem. S. 23>
[32] <Ibidem. S. 26>

Что такое «происхождение»? Можно строить науку на основе атомизма, думая, что бытие действительно состоит из каких-то неделимых тел и пустоты. Но математическая наука издавна пошла по иному пути. Она стала исходить не <из> каких-то мало разработанных физико-химических гипотез, но из чисто математической гипотезы *бесконечного*. *Анализ бесконечно малых явился законнейшим орудием математического естествознания*. На нем основываются все методы последнего. Тут встречается чистое бытие и чистое мышление. «Это математическое порождение движения и через него — природы, есть триумф чистого мышления»[33]. Тут лишний раз подтверждается то, что логика есть не только логика математики, но именно — математического естествознания, и что логика еще не вполне осознала свою собственную задачу. В самом деле, как логика относится к принципу исчисления бесконечно малых? Объяснила ли она этот принцип и дала ли ему подобающее место? Конечно, нет. Даже Кант ничего не сделал на этом пути. Должно быть найдено то его свойство, которое является основанием для анализа бесконечно малых. Это и есть проблема. И этот пробел необходимо возместить в мышлении происхождения[34].

Познание необходимо содержит в себе принцип. Принцип и есть познание. Но принцип должен быть теперь *происхождением*. Именно порождение делает принцип принципом, т.е. основоположением. Можно прямо сказать: «*мышление есть мышление принципа*», и только как таковое оно достигает своей полной чистоты. Но это значит, что и подлинная логика есть логика происхождения. «Происхождение ведь не есть только необходимое начало мышления, но во всем движении вперед оно должно действовать в качестве побуждающего принципа. Все чистые познания должны быть модификациями принципа происхождения. Иначе они не имели <бы> никакой самостоятельной, чистой ценности. Логика происхождения, поэтому, должна быть выполнена как таковая во всем своем строении. Во всех чистых познаниях, получающих достоверность в качестве принципов, должен господствовать принцип происхождения. Так логика происхождения становится логикой чистого познания»[35]. В этом принципе мы имеем и новую форму логики и новый ее фундамент, вместо неясных точек зрения, господствующих в современных «теориях познания», не отражающих к тому же всей силы и значимости в науке метода исчисления бесконечно малых.

3. Три свойства «происхождения»

Установивши принцип происхождения, Коген приходит и к более подробной характеристике «происходящего» бытия, или знания. Так как о бытии

[33] <Ibidem. S. 30>
[34] <Ibidem. S. 31>
[35] <Ibidem. S. 33>

мы судим только по знанию о нем, то виды бытия можно установить в соответствии с видами познания. Тут нас ожидают старые учения о «категориях», «понятиях», «суждениях» и пр. Коген отвергает абсолютную раздельность категории и суждения. Для него нет ни категории, которая не содержала бы в себе определенных суждений, ни суждения, в котором не находились бы определенные категории. Между ними существует и взаимная корреляция. «Категория есть цель суждения, и суждение есть путь категории»[36]. Это и дает нам возможность ближе подойти к существу мышления и глубже формулировать его предмет. Если мы усвоили то учение, что мышление не есть представление и не есть связывание представлений, не есть нечто данное ощущениями, — то вопрос о *множественности* мысли, как уже было сказано раньше, может быть вопросом только чистого мышления и его порождающих функций. *Мысль сама из себя порождает свою множественность, т.е. свое содержание.* «Целостное, неделимое содержание мышления должно быть порождением познания. Это единство порождения и порожденного требуется понятием чистого мышления. Отношение мышления к познанию потребовало такого значения мышления и осуществления его»[37]. Но это значит также и то, что мышление само из себя порождает свой *материал.* «Материю» оно порождает так же, как и «форму», так что отпадает всякая возможность и надобность относить «материю» к ощущению. И эта «материя», этот материал ни в каком смысле не есть психологический материал. Это — материал *чистой мысли* и его *единства.* Материал, множественность мысли и есть ее подлинное единство. Сама мыслительная «*деятельность есть содержание*». «Порождение само есть порождаемое. Объединение есть единство». Но тогда надо считать, что *«деление», «отделение» и «объединение» суть наиболее первоначальные акты мысли*, первичная ее характеристика. «Отделение (Sonderung) должно предшествовать объединению (Vereinigung); скорее же оно само есть род единения. Однако еще недостаточно мыслить множественность в качестве единства. Необходимо требование также и того, чтобы не менее и единство мыслилось как множественность. Также недостаточно объединение мыслить в качестве отделения. Отделение должно с такой же силой и с такой же определенностью мыслиться в качестве объединения. Деятельность чистого мышления не может придти без этой корреляции к обозримой определенности. Соответственно же этой корреляции такая деятельность оказывается расколовшейся, раздвоенной. И все-таки мы назвали ее неразделенной»[38]. Это замечательное единство и в то же время раздельность мысли требует полного уяснения. Тут не может идти речь о «произвольном чередовании отделения и объединения», о том, что «мышление пе-

[36] <Ibidem. S. 47>
[37] <Ibidem. S. 49>
[38] <Ibidem. S. 51–51>

рескакивает от одного образа деятельности к другому». Тут вовсе дело не происходит так, что сначала имеется разделение, потом, по его уничтожении, появляется объединение. То и другое *сохраняется*, и этот термин *сохранение, пребывание* (Erhaltung) является характерным наравне с этими двумя[39]. «В отделении сохраняется объединении, и в объединении сохраняется отделение». «В *деятельности* это можно легче понять, так как ведь само отделение есть объединение, только другое его направление. Так, конечно, может сохраняться в нем объединение, раз оно само есть объединение. И все-таки объединение, как некое собственное направление, должно от него отличаться. Следовательно, утверждается только другое направление, если выполняется какое-нибудь одно. Это значение удержания скорее понятно для деятельности в виде суждения, и требование его не является неисполнимым. Наоборот, иначе обстоит дело, если удержание относится к *содержанию*. И это отношение неизбежно. Соответственно с этим требуется, чтобы *единство утверждало сохранение во множественности и множественность утверждала сохранение в единстве*»[40].

Естественно, что одновременное признание обеих сторон в мышлении содержит в себе большие трудности. Однако, только разрешение этой трудности способно приблизить нас к пониманию существа мышления, в связи с намеченной выше проблемой суждения и категорий, связанной, в свою очередь, с проблемой происхождения. Трудность заключается в том, что множественность не совпадает с единством и в то же время отличается от него. То и другое остается самим собою, несмотря на все отождествления. Тут, говорит Коген, возникает какое-то взаимопроникновение (Durchdringung) обеих сторон, и нужно решить вопрос: как можно было бы сделать понятным одновременное требование того и другого? Мы приблизимся к разрешению этого вопроса, если примем во внимание, что настоящее должно становиться будущим и что требуемое взаимосохранение *должно* осуществиться *в будущем*. Однако это — исключительно *логическое* будущее. *Множественность должна мыслиться нами отнесенной в будущее*[41]. Отделение есть определенный акт, объединение есть тоже определенный акт. И то и другое мыслится как совершающееся. В *содержании* же акт постоянно мыслится совершённым, почему и мы думаем, что содержание есть нечто законченное. На деле же, и содержания нужно мыслить как только еще совершающиеся, и объединение нужно мыслить не как некий результат, но лишь как *задачу* (Aufgabe) и как идеал задачи. «Задача, поставленная мышлению в суждении, никогда не может рассматриваться как пришедшая к покою, к свершению». Но это же надо сказать относительно отделения. Оба направления вносятся в

[39] <Ibidem. S. 51>
[40] <Ibidem. S. 52>
[41] <Ibidem. S. 53>

будущее, и оба они, *сохраняясь,* суть *задачи и должны непрерывно* оставаться задачами. Только логика может ставить и решать такие задачи[42].

4. Резюме предыдущего и сравнение с платонизмом

Только теперь мы можем дать более или менее полную характеристику мышления. Выше мы констатировали в качестве существенного пункта мышления — его единство. Теперь мы видим, что *это единство не есть просто единица* (die Einheit ist nicht die Eins). Она не вещь, но деятельность, единственная деятельность суждения. Все функции суждения основываются на этом характере действия. И потому *единство* это мы должны отличать <от> объединения как одного из коррелятивных направлений. Отделение и объединение дают вместе суждение. Но в своем объединении они дают также и *единство*. «Суждение, поэтому, надо мыслить как единство суждения». Отделение и объединение, взаимопроникаясь и давая единство, вскрывают самое основу суждения, а вместе с тем и познания. «Познание есть единство познания»[43]. В связи с этим вскрывается также и существо «предмета». Что такое *вещь*? Это ведь не просто данность ощущения, так как тогда для ее открытия мы не нуждались бы в физике и математике. Раз вещь впервые только открывается в науке, то должна подпадать под те определения, которые мы только что вскрыли для суждения и познания. Только «*в этом единстве познания должно состоять то единство, которое образует проблему вещи»*. И если в вещи мы видим не только деятельность, то вышеупомянутое «сохранение», «удержание» должно быть определенным *состоянием* вещи, *сопротивлением* этой деятельности. Так из вещи появляется предмет, т***о***, что можно *метать* перед глазами. Единство суждения, отсюда, есть единство предмета. «Единство суждения порождает единство познания, и нет никакой другой возможности открыть предмет, кроме как той, которая доставляет единство познания. И единство познания созидается в единстве суждения. Так получаем мы определение суждения: *единство суждения есть порождение единства предмета в единстве познания»*[44].

Здесь можно считать у Когена законченной общую характеристику мышления в его существе. Резюмируя, можно сказать, что *оно есть единство раздельности и объединенности, данное, согласно принципу чистого происхождения, как задача и тем самым как суждение в его единстве*. Остается сказать только о видах суждения в связи с единством познания, и все разъяснительные и вводные замечания будут исчерпаны. В связи с изложенным выше, возможно единство трех типов: единство суждения, познания и предмета. Отсюда возможны три точки зрения на суждение вообще, или, вернее,

[42] <Ibidem. S. 53>
[43] <Ibidem. S. 55>
[44] <Ibidem. S. 56>

три типа суждения. Одно, суждение о суждении есть, очевидно, то, что обычно называется «формальной логикой». Однако, «логика чистого познания» углубляет и обосновывает эту «формальную логику», обогащая ее принципом «происхождения». Потому, лучше такой тип суждения называть просто «*суждением о мыслительных законах*». Второй тип суждения есть суждение познания. Сюда относятся *суждения математики*, где впервые конструируется цельное познание. Тип суждения о предмете есть тип математически-естественнонаучный и, прежде всего, *механический*. Это — суждения механики и математического естествознания. К этим трем типам суждения Коген прибавляет еще суждения, относящиеся к обработке и методическому уяснению самого *исследования*. Это — суждения, *критикующие* разные ступени развития научного исследования. Это, следовательно, «суждения методики»[45].

Заключая эту общую, вводную часть Логики Когена, можно снова повторить то, что я уже высказал, а именно, что все это есть чистейший платонизм, за одним исключением, которое, однако, настолько универсально, что в корне изменяет решительно всю систему платонизма целиком. Учение о единстве, о творческом порождении мысли, о «происхождении» — вполне платонические учения. Учение о «задаче» — вполне платонично, как бы ни восставали против этого мнимые защитники классического платонизма, видящие в последнем только нечто отличное от неокантианства и не находящие тут никакого сходства. Только надо термин Когена Aufgabe переводить не через «эйдос», но через «логос». Логос есть ведь как раз, по Плотину, вне-натуралистическое истечение из мировой души и ума, т.е. это есть ум и эйдос, но — данные в аспекте осмысления меона, а не в аспекте самостоятельной созерцательной завершенности. Наконец, в учении об «отделении», «объединении» и «удержании» мы также находим несомненный аналог платонических умных категорий, хотя уже тут становится ясной вся взаимная несводимость обеих систем. Зная учение Плотина об умных категориях (*VI 2*), развиваемое им на основе Платоновского «Софиста» (сущее, тождество, различие, покой и движение), мы сразу видим, что Коген, задавшийся целью охарактеризовать сферу чистой мысли в ее существе, наталкивается на нечто схожее с тем, что формулировал и Плотин. Однако, гипноз «математического естествознания» был у него настолько велик, что Коген никогда не смог расстаться с методами формально-логического мышления (характерного как раз для «математического естествознания») и никогда не смог <в>стать на откровенную диалектическую позицию. В результате этого, три момента Когена остались диалектически не выявленными, хотя, казалось бы, он и сам уже стоит на почве полной антиномики и синтетики, когда говорит о «сохранении» «разделения» в «объединении» и «объединения» в «разделе-

[45] <Ibidem. S. 64>

нии». Мы видели, что коллизия противоречащих понятий у него разрешается тем, что он выводит категорию «задачи». Но это и значит, что Коген отказывается от подлинного и полного отождествления «объединения» и «разъединения». Если это — только задача и притом бесконечно становящаяся и, по-видимому, надо сказать, никогда не решаемая, то какой же это синтез? Вместо умного, смыслового узрения этого тождества противоречий как осмысленно<й> и интуитивной завершенности структуры, что и дало бы подлинный диалектический синтез, Коген отодвигает разрешение противоречия в бесконечность и интерпретирует его как только задачу. Ясно, что это — отказ от синтезирования. Тождество противоречий, характерное для классического платонизма, мерещилось Когену как некая стародавняя, догматическая метафизика, и он никогда не согласился бы ввести его в свою систему, несмотря на то, что фактически был к ней весьма близок и давал формулировки, понятные только с точки зрения этого антиномического синтетизма. Впрочем, достаточно вспомнить его собственное понимание диалектики, чтобы убедиться, что никакой диалектики у него не может быть ни с какой стороны. Во-первых, Коген видит у Платона диалектику как нечто существенно связанное только с *математикой*, с дианойей, опираясь на то, что математика у Платона и есть главная область идей. Во-вторых же, в приставке διά он видит трактование мышления как находящегося в борьбе за ясность, аналогичной борьбе во время диалога между лицами спорящими. Хотя это и не мешает, по мнению Когена, тому, чтобы мышление было «чистым созерцанием», тем не менее, такое трактование диалектики надо назвать в прямейшем смысле формально-логическим, и Коген не увидел в платонической диалектике самого главного, это — интуитивно-интеллектуального проведения границы вокруг «одного» и — тем самым — различения и отождествления взаимопорождающих противоречий[46]. Заявления о тождестве мысли и в*и*дения остаются у Когена, как видим, реально на бумаге, ибо не что иное, как именно интеллектуальная интуиция (против которой, кстати сказать, Коген яростно восстает) и приводит к необходимости диалектического сопряжения понятий. Кроме того, в выведении существа чистой мысли Коген отличается от Плотина — Платона тем, что не выставляет специально категорий движения и покоя, или, вернее, дает такие понятия, которые не дают в отчетливой форме отличения покоя от «объединения» и движения от «отделения». Самые термины «Vereinigung» и «Sonderung» говорят как о статическом тождестве и различии, так и о динамическом движении и покое. Нерасчлененность этих категорий сказывается и в «Erhaltung», которое, конечно, соответствует пятой платонической категории — «сущему» (или «одному»), в которой, таким образом, оказывается подчеркнутым момент не «сущности», «нечто», но — все

[46] <…>

той же смысловой процессуальности, что и в предыдущих категориях. Нельзя не заметить, что и это вызвано у Когена недостаточной методической опорой на интеллектуальную интуицию. Именно последняя заставляет старых платоников говорить о таком движении, которое устойчиво, и о таком различии, которое самотождественно, и о таком самотождественном различии, которое стационарно и устойчиво пребывает и видится в сплошной подвижной текучести и подвижном покое. Коген же рассматривает мысль не в ее самостоятельной завершенности, но в ее функциональных следствиях; он изучает не ее самое, хотя об этом он и любит говорить, а <заботится> об ее применении в инобытийной сфере. И тут уж не до таких утончений, которые нужны были Плотину; здесь сливаются и смешиваются детали в структуре чистой мысли, и только спрашивается, как эта чистая мысль, независимо от ее возможных диалектических утончений, действует в инобытии. Если и принять во внимание, что инобытие мыслится Когеном только в области того, что охватывается «математическим естествознанием», то легко понять то невероятное сужение платонизма, которое представляет собой неокантианство, хотя и ясно, что это — стадия именно платонизма, а отнюдь не метафизики XVII–XVIII в<еков>, не английского эмпиризма и т.д.

5. «Суждение происхождения» (системная формула)

Прежде чем формулировать философски-математическое учение Когена, необходимо ясно представлять себе «*суждение происхождения*», лежащее в основе и суждений математики. Общие черты его были намечены выше. Сейчас же необходимо это учение развить, и мы увидим, как мысль Когена все время движется на острие между формальной логикой и диалектикой, причем последней все время продолжает здесь не хватать всей той же ясно проведенной антиномики, о которой было сказано выше.

Коген еще раз напоминает, что его теория «происхождения» не имеет ничего общего с учением о *данности*. Быть данным значит — в логике — быть осмысленным, быть выведенным, отнюдь не просто — находиться в ощущении. «Для мышления может иметь значение данного только то, что оно само (мышление) может найти»[47]: происхождение всякого содержания должно находиться в чистом мышлении как таковом, в самом мышлении. Мышление само порождает из себя это происхождение, мышление само из себя происходит. Математика хорошо знает эту особенность мысли, когда пользуется своим значком *x*. «Такой знак *x* не имеет значение неопределенности, но — *определимости*. Он, поэтому, однозначен с подлинным смыслом данного, ибо в *x* уже лежит вопрос, откуда он появляется и из чего происходит. *X*, поэтому также и для чистой логики, можно употреблять в качестве

[47] <Ibidem. S. 68>

правильного символа элемента чистого мышления»[48]. Сократовский вопрос: «что такое» (τί ἐστι) и есть характеристика мыслительного «происхождения». Вопрос и есть начало знания, начало суждения. *Вопрос есть основание суждения.* Вопрос и открывает для всякого «нечто» его «происхождение»[49]. Но тут мы сталкиваемся с новой проблемой.

Вопрос задан. Вопрос предполагает ответ. Но каков же *путь* от вопроса к ответу, каков *путь* «происхождения»? Этот путь не легкий и не краткий. Суждение должно испытать много разных приключений, пока не дойдет до своего конца. И суждение не должно особенно бояться этих приключений. Это и есть его подлинный путь. Но что же такое все эти приключения? Это есть — *не-нечто* (das Nichts). «На окольных путях это не-нечто суждение рисует происхождение [всякого] нечто (Etwas)»[50]. Коген знает, что обыденному сознанию покажется абсурдным обращение к не-нечто, к *ничто*, для того, чтобы найти *нечто*. Между тем в этом испытывается глубочайшая необходимость. Из нечто не может породиться нечто же. Тут справедливо старое изречение: «ex nihilo nihil fit», которое, быть может, лучше было бы читать как «ab nihilo nihil fit». Вот чтобы получить из одного нечто другое нечто, и необходимо ничто. Ничто есть как бы путь от нечто к другому нечто, логическая возможность перейти от одного к другому. Тут вспоминаются Когену греческие частицы οὐ и μή, из которых, как известно, первая указывает на отрицание реального факта, другая — на логическую возможность отрицания, или, что то же, на логическую возможность нового утверждения[51].

Но путь к открытию «происхождения», для которого столь характерны многочисленные приключения мысли, блуждающей в сфере не-нечто, «нуждается в компасе». «Таковой представляется в понятии *непрерывности*»[52]. Конечно, и непрерывность тут чисто *мыслительная*. В самой мысли мы должны найти непрерывность. «Поэтому мы рассматриваем непрерывность не как категорию, которая порождалась бы бесконечным суждением происхождения, но за ней должно быть признано более глубоко и широко распространенное значение, в соответствии с<о> значением суждения происхождения. Таковое издавна утверждает закон мысли, в противоположность категории. Непрерывность есть *закон* мысли»[53]. Таким образом, можно сказать так. «Мышление порождает единство и связь единств. Отсюда мышление, как мышление единства, обусловлено *связью*. И так как мышление есть порождение происхождения, то происхождение обусловлено связью. Никакое пуга-

[48] <Ibidem. S. 68–69>
[49] <Ibidem. S. 69>
[50] <Ibidem. S. 69>
[51] <Ibidem. S. 70>
[52] <Ibidem. S. 75>
[53] <Ibidem. S. 75–76>

ло того или иного ничто не прерывает связи долженствующих породиться единств происхождения. Нигде не зияет никакая бездна. Ничто везде образует [только] истинный переход, ибо оно есть защита [всякого] нечто от данного, будь то в ощущении или еще где. Только эта защита и проводит к происхождению»[54]. Вопрос «что такое?» означает «основоположение бытия в мышлении». Отсюда вопрос «что это не есть?» в смысле греческого μή есть путь всего того же основоположения, и тут-то и вскрывается вся сила этой *связи*. Именно непрерывность проходит сквозь это ничто. Поэтому, нечто и связано непрерывно с другим нечто, через ничто, через отрицание себя как себя. Отдельные элементы мысли оказываются не «данными», а именно *порождающими* друг друга в этом непрерывном самоутверждении и самоотрицании. «Непрерывность есть, поэтому, мыслительный закон (Denkgesetz) той связи, которая делает возможным порождение единства *познания* и через то единство *предмета* и приводит к непрерываемому проведению»[55]. Именно в силу непрерывности все элементы мышления как элементы познания «порождаются из происхождения». Непрерывность в этом смысле содержит в себе связь всех методов и дисциплин математического естествознания. Наконец, непрерывность есть то самое, что нужно иметь в виду при анализе тех трех сторон чистой мысли, о которых мы говорили выше. Когда *X* порождается своим происхождением, то это происходит благодаря именно *отделению* его от всего прочего. Тут как раз и становится понятной подлинная природа «ничто», которое отнюдь не имеет равноценной значимости с «нечто», но которое имеет значение скорее *прохода*, того, что проходимо *в силу непрерывности*. «Бытие должно само воспринять свое происхождение через не-бытие». Понятным делается тогда и «объединение», ибо именно непрерывность мысли приводит к тому, что «разъединенное» «объединяется». Наконец, особую значимость получает в свете непрерывности и момент «*сохранения*», «*удержания*» «объединенных» «раздельностей». Получается, таким образом, более полная характеристика как этих трех моментов чистой мысли, так и самой непрерывности. И «суждение происхождения», в итоге, оказывается (если сформулировать все, что Коген до сих пор говорил на эту тему) 1) *порождением (самопорождением)* 2) *чистой мыслью* 3) *раздельности,* 4) *объединяемой как* 5) *непрерывное* 6) *определение в сфере* 7) *ничто (не-нечто) в* 8) *некую сохранность этого раздельного* 9) *единства*.

6. Коген, Наторп и платонизм — о «суждении происхождения»

Сравнение этого учения о «происхождении» с платонизмом дает несомненно положительный результат. Всем известно учение Плотина: о непре-

[54] <Ibidem. S. 76>
[55] <Ibidem. S. 76>

рывном становлении единого, о том, что потому оно и считается абсолютно единым, что оно — «везде», т.е. нигде не прерывно; о том, что самоопределение единого происходит через самопротивоположение, самосоотнесение, и что это возможно только при наличии меона, «ничто», «не-нечто», которое не есть просто фактическое отсутствие, но — лишь потенция единого к множественности, к самоотрицанию (и, следовательно, самоопределению) себя во множественном; о том, что самое объединение единого с меоном порождает, прежде всего, категории различия и тождества, непрерывно переходящие одна в другую и в то же время абсолютно нетекучие; и т.д.

Однако, ради исторической точности, необходимо отметить и пункты глубочайшего расхождения Когена с классическим платонизмом. В излагаемом нами построении я нахожу две важнейшие черты, отличающие Когена от Плотина. Во-первых, Коген считает возможным говорить о «*суждении* происхождения», в то время как в сущности он говорит тут о происхождении самого *смысла*, о происхождении самого *суждения*, о происхождении самого *происхождения*. Коген рисует тут же первоначальные установки мысли, которые предшествуют еще всякому учению о суждении как о законченной структуре. Здесь имеем — *происхождение* чистой мысли, рождение первых мыслительных движений как таковых. Поэтому, нельзя говорить о *суждении* происхождения, но — только лишь о *самом происхождении* и притом только лишь как о *принципе*, как о *задании*, как о *гипотезисе*. Это принцип всех принципов, принцип самого принципа как такового, смысл самого смысла. Суждение же есть последующая структура, не первоначальная, и ее нельзя ставить в самом начале принципного происхождения знания. Это великолепно понял *Наторп* и в этом отношении, несомненно, гораздо ближе подошел к неоплатонизму, чем Коген. Рассуждая о принципе происхождения, он утончает это понятие в том смысле, что в нем мыслится не просто некое логическое единство, которое можно было бы получить путем обобщения множества отдельных логических моментов, или которое могло бы входить в систему в качестве одного из ее членов. «Нельзя начинать с этого единства так, как будто бы оно было *дано*, но начинать можно с него только в том смысле, что им предварительно обозначается *вся сфера* логической задачи. Это, тем не менее, не мало, потому что постановка задачи остается направляемой для всего строения логической системы. Но мысль, требование системы, вопрос о ней — *сами по себе не есть система* и также *не ее первый член*, но *целиком предшествует ей*. Это, следовательно, само по себе уже не принадлежит, собственно говоря, системе»[56]. В другом месте *Наторп* пишет: «Только о “суждении” происхождения, как некоем основном логическом суждении, … именно поэтому и не может идти речи. Тогда суждение вообще было заранее

[56] <*Natorp P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig — Berlin, 1910. — XX, 416 S. — …>

установлено уже в основе. Но суждение, согласно защищаемому здесь воззрению, скорее впервые только образуется через объединение всех основных конституирующих моментов (Grundkonstituenten) логического, из которых каждый сам по себе именно поэтому и не может считаться суждением, но только *конституирующим началом* (ein Konstituens) суждения. Только последовательно может каждый из них выражаться в форме суждения, но [и это —] только впоследствии. В первичном же смысле надо говорить о *факторах*, или еще лучше (с Кантом) о *функциях* (отдельных действиях) суждения. Но это еще не самый тяжелый упрек, который заслуживает "суждение происхождения". Если происхождение заступает место первоначальной корреляции всех элементов мысли, то именно этим самым заступает оно также и схождение всех конституирующих моментов не к одному какому-нибудь моменту, но — к суждению, т.е. само происхождение есть, собственно говоря, суждение суждения. В существенном смысле оно не есть также и координация с прочими основными логическими суждениями, что мы отвергаем, потому что это и для самого Когена фактически существует только по видимости; все его расположение основных элементов мышления скорее требует понимания его как "концентрического", так что постановка суждения происхождения в начале скорее становится постановкой в центре. Но, по-видимому, и эта постановка должна, тем не менее, быть некоторым видом выделения этой категории, которое я не могу принять как обоснованное. Происхождение должно находиться не *в пункте* центра, но только *в отношении* к центру, скорее — во взаимоотношении между центром и периферией, или еще точнее: во взаимоотношении центрального и периферического направления познания. А это содержит в себе скорее уже всю сферу законов круга, изображающего совокупность логического вообще. Тогда оно уже не есть логическое просто, но — конституирующее его начало. Так мог бы я Коге новские основные мысли, все равно — объяснить ли, исправить ли, — или, чтобы выбрать наименее предрешающее выражение, сделать мне доступными. Это, однако, требует того, чтобы я оставил внешнюю форму его системы, ибо этот принцип не может быть уже поставлен в один ряд с теми или другими отдельными конституирующими моментами. Фактически это то же самое, как если мы говорим о методе, о процессе, о самом логическом как о свободной от предпосылок предпосылке, или, наконец, о необходимой корреляции основных логических моментов, что в основе опять покрывается каждой из вышесказанных установок. Это многоименное "одно" предшествует, следовательно, всему этому ряду, не как первое в ряду, как не стоящее на вершине логических конституирующих моментов, но — как необходимое, насквозь проходящее единство логического вообще»[57]. Кто знаком с Плотином, тому не надо доказательств того, насколько близко в этом учении Наторпа о про-

[57] <Ibidem. S. 28–29>

исхождении неокантианство к неоплатонизму. Я напомню только *VI 2* из Плотина, где трактуется о том, почему «единое» не есть категория среди прочих категорий и почему она выше их, им предшествует и их порождает.

Во-вторых, учение Когена о происхождении расходится с неоплатонизмом в том отношении, что неоплатонизм мыслит себе единое, или первичное происхождение — *как тождество всего логического со всем алогическим*. Единое потому и есть абсолютно единое, что оно ни от чего не отличается. А это значит, что оно все раздельное объединяет в себе в одной неразличимой точке. Другими словами, «меон», «иное», как начало раздельности, тоже целиком погружено и потушено в этой одной неразличимой точке. Плотин ведь отличает абсолютное единое от объединенности многого. Первое есть единство всего логического и алогического, раздельного и нераздельного во всех, какие только могут существовать, смыслах. Второе же есть объединенность только определенного числа логически-расчлененных моментов. Так вот, Коген мыслит себе в своем принципе порождения, если не просто принцип объединенности множественного, то, во всяком случае, и не принцип тождества всего логического с алогическим. У Наторпа, в его прежних трудах, эта сторона также не отличалась большой отчетливостью. В цитированном только что мною труде «Логические основания точных наук» говорится все время о принципе происхождения *логического*, о принципе логического как такового. Но уже и здесь, у читателя, штудированного на неоплатонизме появляется вопрос: как же можно говорить не о factum, а о fieri логического как такового, о *принципе* логического как такового, не вводя сюда рассуждений об *алогическом*? Ведь логическое *становление* логического предполагает уже с самого начала некий алогический процесс в логическом. Текучесть логического и при том логическая, а не натуралистическая текучесть логического — не требует ли внесения в самые недра логического некоего принципа, который уже объединял бы и логическое и его текучесть, его алогическое становление. Ни Коген, ни Наторп прежних лет не подошли к этому вопросу вплотную, и Платоновское ἀνυπόθετον, что и есть (в «идее блага») подлинное тождество логического и алогического, все время продолжали принимать то в смысле «примата практического разума перед теоретическим», то в смысле некоего неопределенного выхождения за пределы гипотезиса, обосновывающего «бесконечное суждение» в этике[58]. Однако и тут Наторпу принадлежит честь последнего осознания всей глубины залегающей здесь проблемы. Он не только в старых своих трудах понял, что подлинное значение «происхождения» не в суждении, но в конституировании логического, но — в последних своих трудах — с полной отчетливостью и великолепием выражения — понял, что «происхождение» есть конституирование логического *в его тожде-*

[58] <…>

стве с алогическим. Если Коген и Наторп в старых своих трудах не имели тут ничего общего с полу-натурализмом, полу-трансце<н>дентализмом Канта, и их система была гораздо ближе к Гегелю и к неоплатонизму, то последние труды Наторпа просто *тождественны*, а не сходны, с неоплатонизмом, и фактически это есть, конечно, смерть неокантианства и переход его к чистому неоплатонизму в сфере логики и теоретической философии. И нельзя не отметить отсталость Когена в сравнении с Наторпом. Наторп — первоклассный мыслитель, не побоявшийся продумать до конца и честно формулировать все выводы, которые сами собой вытекали из посылок того чистого трансце<н>дентализма, без «вещей в себе», без «субъекта» и «субъективности», без ненависти к «интеллектуальной интуиции», с абсолютным отождествлением «бытия» и «знания», «мышления» и «созерцания», на каковой почве Коген и Наторп стояли уже давным-давно.

7. «Суждение тождества» и «суждение противоречия». Коген, Плотин, Гегель

Возвращаясь к Логике Когена, необходимо напомнить, что «суждение происхождения» разрабатывается в ее отделе «Суждение законов мысли», составляя первую часть этого отдела, где второй является «суждение тождества», а третьей — «суждение противоречия». Для понимания всей Логики Когена, равно как и его философско-математического учения, эти главы имеют большое значение, так как все вышеупомянутые особенности Логики Когена выступают здесь с не меньшей выпуклостью. Излагать <содержание> этих отделов подробно я не буду, хотя и укажу на некоторые более любопытные стороны.

В рассуждениях о «тождестве» стоит отметить, прежде всего, и здесь сознательную опору на Платона: он отождествляет «идею» с «тождеством»; «А есть А» есть символ не только определимости, но и — определенности, т.е. того, без чего идея не существует[59]. Тождество есть, далее, то, что нельзя смешивать ни с предложением, ни с соединением (напр<имер>, подлежащего со сказуемым), ни с представлением (ведущим к понятию «ассоциации»), хотя все эти моменты, несомненно, латентно содержатся в «тождестве». Тождество есть нечто гораздо более первоначальное и основное, чем все эти производные моменты[60]. «Тождество» не есть также и «подобие»[61]. Наконец, весьма важно иметь отчетливое представление об отношении «тождества» к «непрерывности». «Непрерывность является порукой для связи элемента *с его происхождением*. Напротив того, тождество обеспечивает связь элемента в самом себе, — несмотря на различие, несмотря на множественность его яв-

[59] <…>
[60] <…>
[61] <…>

лений в представлениях сознания». «Соответственно с этим, если бы элемент не был порождаем из своего происхождения, не был бы обоснован в непрерывности, тогда, во всяком случае, не было бы никакой разницы между тождеством и подобием. Тогда утверждение, во всяком случае, не могло бы иметь более глубокого и более самобытного значения, чем [простое] соединение. Тогда в математическом естествознании шла бы речь исключительно и окончательно именно только о вещах ощущения, не о предметах, которые были бы порождаемы в единстве познания. Так познаём мы в значении утверждения как тождества всю внутреннюю связь проблемы чистого познания. Содержание суждения, которое порождается благодаря непрерывности в суждении происхождения, можно удостоверить при помощи аффирмации. Такое удостоверение доставляется тождеством, так как его не может дать никакое сравнение, [если оно — только сравнение]. И для соединения именно это удостоверение есть искомая отдушина. Утверждение так же мало может быть соединением, как подобие — тождеством»[62].

В главе о «суждении противоречия» важно для нас отметить, прежде всего, с новой энергией проводимое различение «ничто» (Nicht) и «не-нечто» (Nichts). Подчеркивается, что это не есть утверждение некоего не-бытия, некоего мнимого существования, но что это имеет единственный смысл быть происхождением для нечто (Ursprungs-Etwas), быть оформлением все того же «нечто» (а не какого-то «ничто»)[63]. Отсюда и «суждение противоречия». Как закон тождества не есть *соединение* каких-то двух моментов, но нечто самобытное и самостоятельное, так и в «суждении противоречия» не имеется в виду каких-то двух, которые бы тут разъединялись. *Тут все время идет речь только о том же самом А*[64]. «Удостоверение тождества против опасности не-А, — таков смысл отрицания»[65]. «Обычно мыслят противоречие так, как будто бы оно присоединялось к *содержанию* суждения… Противоречие, однако, ни в коем случае не есть такой момент в *содержании* мысли. Скорее его нужно понимать как *деятельность* суждения»[66]. Отрицание, далее, не есть и просто исключение, отбрасывание, как и утверждение не есть просто соединение[67]; оно не есть и обязательно недостаток или ущерб. Роль этого отрицания — чисто положительная в обосновании ценности гипотезиса[68], хотя то же и есть обоснование возможности лжи. Противоречие находится во внутренней *связи* с *непрерывностью*. Они взаимно предполагают друг друга[69].

---

[62] <S. 86, 86–87>
[63] <S. 87>
[64] <…>
[65] <…>
[66] <…>
[67] <…>
[68] <…>
[69] <…>

Тождество, противоречие и непрерывность суть три важнейшие вида суждений. Через их совокупное действие появляется то, что является уже конкретным достижением логики чистого познания, это — *качество*. «Порождение чистого мышления не может начаться с самой *вещи*; так же мало может оно начаться с сущего. Из кажущегося "не-нечто" (Nichts) должно быть выведено "нечто", чтобы воспринять истинное происхождение. *В этом происхождении и лежит источник качества*»[70]. Качество и есть основа мышления. Качество нужно понимать не как то или иное свойство тела или предмета, не как сущее как таковое. Оно означает «*свойство чистого мышления в его методическом поведении*». Следовательно, также и чистое мышление имеет качество. Это не есть какое-нибудь неточное, неопределенное общее свойство суждения, но — нечто совершенно ясное и определенное: оно есть эти три рода суждений, предмет суждений тождества, противоречия и непрерывности. Это — первый шаг мысли, основание всего мышления. «До качества нет ни тела, ни предмета, ни бытия. Так становится значение <обрыв нижней части страницы рукописи, утрачено примерно 7 строк текста> качество яснейшим предметом: *ему не предшествует также и никакое бытие*». «До него нет никакого бытия, никакого предмета, никакого познания. Но всякое бытие, всякий предмет, всякое чистое познание — через него и из него»[71].

Заметим ко всему этому, что все моменты, входящие в смысловой состав качества, трактуются Когеном не как *категории*, но как *законы мысли*, ввиду их основополагающей природы, функционирующей в мысли. Отсюда, «суждение происхождения» есть также «мыслительный закон», хотя и более высокий. «Суждение происхождения», которое лежит в основе этих более частных законов и есть то, специализацией чего они являются, оказывается, по Когену, мыслительным законом самих мыслительных законов (das Denkgesetz der Denkgesetze)[72].

В заключение этого отдела, не мешает отдать себе отчет в Когеновском «качестве» в историко-философском отношении. Сразу же видно, что как Гегелево «Qualität», это отнюдь не то, что Плотин называет качеством. Вспомним, что Плотиново качество есть чувственно ознаменованный эйдос. Гегелево и Когеново качество, наоборот, есть эйдетическая, смысловая характеристика эйдоса. Следовательно, Когеново «Qualität» мы также будем переводить по-Плотиновски не ποιότης, но — ὄν, или ἕν ὄν, или даже εἶδος. Так отграничивается Коген от Плотина. Как же теперь отграничивается <он> от Гегеля? У Гегеля качество предполагает 1) бытие, 2) тубытие и 3) для-себя-бытие, причем первый момент, как помним, составляется из чистого бы-

[70] <…>
[71] <S. 101>
[72] <…>

тия и становления, второй момент есть ипостасийное полагание бытия, а третий вносит различенность (едино-множественность) в ипостасийно положенное бытие. Ясно, что Гегелево «качество», хотя и сложнее выражено, чем у Когена, является, однако, по существу тем же самым. У Когена качество составляется из трех моментов, — тождества, противоречия и непрерывности, причем им предшествует и их порождает принцип происхождения. Если этот последний с точки зрения Гегеля нужно было бы отнести в сферу первоначального *становления*, дающего, в соединении с чистым ничто, категорию тубытия (как мы видели, у Когена принцип происхождения также не мыслим без «ничто»), то «тождество» и «противоречие», очевидно, совпадает с Гегелевым «для-себя-бытием», функция которого <—> тоже быть множественно-единым. Заметим, «тождество» и «различие» в полной форме появляется не в сфере «качество», но в сфере «сущность», или смысла. Однако, и у Когена то «тождество» и то «противоречие», о которых он говорит в кратко изложенной выше главе о «суждении законов мысли», отнюдь не является конструкцией *категорий*. Мы только что указали на то, что он их мыслит как основополагающие *законы* мысли. Таким образом, есть возможность сблизить Когеново рассуждение о «тождестве» и «противоречии» с Гегелевым «для-себя-бытием». Но тогда существенной разницы между Когеном и Гегелем в учении о «качестве» не окажется (кроме общего отличия неокантианства от гегелианства, — отсутствия тщательно проводимой диалектической антиномики и синтетики).

Теперь, наконец, мы подошли вплотную к трактованию у Когена проблемы «*количества*» и вместе с тем ко всему его философско-математическому учению.

8. Логика количества. Основные ограничения

С самого же начала Коген вводит ограничения своей задачи, которые, с объективной точки зрения, отнюдь не могут считаться вполне законными. Мы переходим, говорит Коген, к математическому мышлению. Но мы будем иметь в виду только математику, которая является математикой *математического естествознания*. Конечно, мы сразу догадываемся, что Коген будет трактовать только о тех отделах математики, которые оказались применимыми в последние десятилетия, в эпоху торжества математического анализа и прикладной механики, хотя ему и кажется, что это и есть настоящая и единственная математика. Конечно, математика гораздо богаче и сложнее, чем просто анализ бесконечно малых, но Коген не будет иметь в виду эти отделы математики. Он именно выдвинет на первый план *анализ*, наивно думая, что «математическое естествознание» его тогда и есть подлинное и единственно точное знание о природе и мире. Так или иначе, но это ограничение у него оговорено в первых же строках учения о количестве, и его он и имеет в виду,

пытаясь охранить чистоту математического предмета в сравнении с физикой[73]. Этими же соображениями проникнуто и сравнение новой и древней математики, по которому последняя оперировала будто бы с *данностями*, новая же математика пользуется *порождением* и *становлением*[74]. Что это совсем не так, видно уже из предложенного выше изложения Плотина. Античная математика также учит о чистом порождении и происхождении, и соответствующие учения, и даже соответствующая терминология, наличны у Плотина и Прокла вне всякого сомнения. Античная математика так же далека и даже гораздо более принципиально далека от метафизически-натуралистических «данностей», чем учение Когена. Подлинная разница вовсе не в том. Она заключается в том, что античная математика насквозь интуитивна, и что поэтому в ней очень мало развиты элементы математического анализа; даже арифметические истины здесь излагали главным образом геометрически. Новая математика, наоборот, насквозь *аналитична* и неинтуитивна, откуда столь небывалое превалирование дифференциального и интегрального исчисления. Коген знает, что античная математика неаналитична, и знает, что главное орудие современной математики — анализ. Но правильно объяснить этого явления он не может. Интуитивность античной математики кажется ему учением о «данности», т.е. метафизикой.

Поставивши себе задачу дать логику математики, Коген теперь ставит вопрос так. Мы видели, какое глубокое значение в мысли имеет принцип происхождения. Если так, то «мышление математики должно, прежде всего, выполнить требование происхождения. Иначе оно не получит никакого правомерного начала». Раз мир получается в движении, и математика призвана осмыслить и понять это движение, то движение это должно иметь свое смысловое происхождение. «Это происхождение имеет значение не только для начала движения, но каждое продвижение его должно постоянно заново возникать в том же самом происхождении». Движение и *становление* фактического, реального бытия должно иметь свое не-движение, свое *бытие* отнюдь не в тех же самых реально-текучих вещах, ибо последние суть именно нечто текучее. Свое именно бытие и бытие именно *становления* — становление получает как раз в математике, которая, стало быть, должна обеспечить мыслимость *становления* вещей как такового. Это и есть то, что дает в математике *концепцию бесконечно-малых и порождает весь анализ бесконечно малых*. Ньютон различает *флюксию* и *флюэнту*. «Флюэнта изображает движение, как оно проходит в той или иной линии, флюксия же, наоборот, выполняет пребывание, что это движение должно получать свое начало и свое развитие в происхождении». Это и есть наше *суждение происхождения*, которое, пользуясь понятием не-нечто (у Ньютона — нуль), конструирует *нечто*, в

[73] <S. 102>
[74] <S. 103>

данном случае число. Лейбниц, в противоположность рассуждениям о механике у Ньютона, говорил как математик. Он ввел понятие *дифференциала* как бесконечно малого приращения, выведя его за пределы не только ощущения, но и созерцания вообще. Конечное, все конечное, поскольку оно попадает в область математики, должно достигать в этом новом числе своего подлинного основания. *И это основание конечного — бесконечно мало*». «Лейбниц обозначает новое понятие при помощи dx. Но это dx есть *происхождение* x, которым оперирует анализ и который есть репрезентант конечного. Дифференциал, следовательно, есть принцип происхождения, перенесенный в сферу числа»[75].

Нельзя не отметить крупнейшего исторического значения за эти<ми> рассуждениями Когена. Европейская философия нового времени настолько погрязла в дебрях абстрактной метафизики, то спиритуалистической, то материалистической, что она совершенно утеряла все эти тонкие построения, которыми была так богата античная мысль. Понятие «иного», или меона, великолепно разработанное в платонизме, давало великолепные формулы и для того, что Коген называет принципом происхождения и для понятия бесконечно-малого. Почему это не было вполне разработано *математически*, явствует уже из того, что было сказано много выше о характере античной мысли и античной математики. Специально заниматься анализом там не любили. Но что все эти учения великолепно разработаны там диалектически (а диалектика не могла их не разрабатывать, поскольку ее задачей и является конструкция всех категорий мысли, которые только возможны), — оспаривать это могут только невежды, не знакомые с учением о меоне и алогическом становлении. Европейская философская мысль забыла эти учения, ибо грубовещная, натуралистическая метафизика отнюдь не способствовала культивированию этих понятий, являющихся плодом утонченной диалектической, или, по крайней мере, трансцендентальной мысли. И вот, оказывается, что математики сами стали чувствовать потребность в этих понятиях, сами стали вводить и разрабатывать учение о бесконечно-малых. Вдали от философии и во вражде с нею, математики разработали великолепную науку математического анализа, не зная и не думая, что они находились все время в сфере диалектических и трансцендентальных методов. Тогда и только тогда, т.е. уже после создания математического анализа, философы спохватились и увидели ту важную область, которую они забыли. Да и то увидели из них немногие. Я могу сказать, что вполне ясно представили себе как всю важность, так и всю логическую структуру анализа бесконечно-малых только *Гегель*, давший неувядаемый памятник всемирно-философской мысли — диалектику дифференциального исчисления, и *Коген*, хорошо понявший весь трансцендентальный смысл этого исчисления, применивши к нему свое учение о чистом про-

[75] <S. 105, 106>

исхождении. Так математика заставила философов «снизу» вернуться к забытым понятиям алогического становления смысла, потонувшим в сфере абстрактно-натуралистической метафизики нового времени. В том, что в наше время нашлась крепкая философская теория, *логическая* теория дифференциального и интегрального исчисления, фактически первенствующего в современной науке, надо видеть весьма крупное философское дело, и в значительной мере честь создания этой теории принадлежит почти исключительно *Когену*.

9. Бесконечно-малые и непрерывность. «Реальность» и «действительность»

Итак, у Когена впервые мы находим более или менее четкую формулировку логической природы понятия бесконечно-малого. Проследим дальнейшее развитие мыслей Когена. Коген, как это и нужно ожидать, ставит в ближайшую связь понятие бесконечно-малого к понятию *непрерывности*. Это, говорит он, старое понятие. Но раньше оно применялось, главным образом, к конечным величинам, и по преимуществу к геометрическому созерцанию. Мы же его употребляем в отношении к *числам*, и наше бесконечно-малое — вне созерцания. *Непрерывность принципиально исключает созерцание*, этим только и достигая наиболее плодотворных результатов. В бесконечно-малом как таковом *нет ни созерцания, ни протяжения*. Imo extensione prius*, — говорит Лейбниц о бесконечно-малом. «Стало быть, оно обосновано только в чистом мышлении, и благодаря ему может оно образовать основание для конечного»[76].

Тут опять чисто кантианские предрассудки, портящие чистоту смысловой установки. Что бесконечно-малое уходит в бесконечность, это — да. Что поэтому и вместе с тем оно связано с непрерывностью, это — тоже да. Но почему непрерывность исключает интуицию? Во-первых, это противоречит первоначальным установкам самого же Когена, когда он объявлял, что у него мышление и созерцание — одно и то же. Во-вторых же, общая склонность неокантианства рассматривать смысл не в состоянии самоданности и самородности, но в состоянии применения его в чуждых ему сферах и состояниях функциональных сказывается и здесь: почему-то непрерывность есть *только* становление, как будто бы оно действительно мыслимо без становящегося и, след<овательно>, устойчивого, и как будто бы не сам же Коген ввел в число моментов, конструирующих принцип происхождения, момент *тождества*. Конечно, если смысл *только* становится, интуиции не будет, ибо тогда не будет и самого становления. Поскольку же становление бесконечно-малого предполагает нечто в качестве устойчивого, чт***о*** именно и рассматривается

---

* Даже раньше протяжения (*лат.*).

[76] <S. 106–107>

тут как становящееся, — постольку в бесконечно-малом есть своя устойчивая смысловая структура, которая и дается как таковая, т.е. интуитивно. Коген же против этого. И мы уже понимаем, что другой точки зрения для него и не может быть.

Дальнейшим углублением понятия бесконечно-малого является толкование его как *реальности*. Можно спросить так. Если бесконечно-малое есть только пример на суждение происхождения, то можно ли говорить тут о новом *роде* суждения? Это и есть попросту все то же суждение происхождения. Однако, тут рассуждать так нельзя. Бесконечно-малое есть действительно *особый* вид принципа происхождения, и эта особенность заключается в том, что оно есть *реальность*. Бесконечно-малое конструирует реальность[77]. Но это требует более ясного понимания реальности. Реальность Коген строжайше отличает от *субстанции* и *действительности*. Действительность, рассматриваемая как нечто недоказуемое и аксиоматически истинное, уже с самого начала стоит вне логики. Она есть такая наличная сущность, которая является предметом ощущения. *Исключение этого последнего и ведет к реальности бесконечно-малого*. Конечно, анализ бесконечно-малых предполагает действительные вещи и их движение, но, тем не менее, сам по себе он должен быть чем-то вполне самостоятельным, и вот это и вскрывает в нем сторону реальности[78].

Коген приводит из истории открытия бесконечно-малого три проблемы, ясно показывающие, как общий принцип происхождения специфицируется в суждение реальности. Это — проблема касательной в геометрии, проблема рядов в алгебре и проблема скорости и ускорения в динамике. Как известно, касательная и кривая имеют общей только единственную точку. Эта единственная точка, принадлежа к кривой, есть то, что порождает эту кривую, т.е. подходит к понятию *направления*, и притом определенного направления, характерного для данной кривой. Тем не менее, эта точка относится и к той прямой, которая в данном случае является касательной. Эта точка содержит в себе, таким образом, *закон* кривой и, след<овательно>, ее направления; кривая со своим определенным направлением *порождается* этой точкой; даже больше того, она есть совокупность таких порождающих ее точек. Другими словами, кривая есть совокупность таких порождающих ее точек касательной. Отсюда видно, говорит Коген, что эта точка уже не есть просто происхождение. Эту порождающую точку можно одинаково изолировать на всем протяжении кривой. Другими словами, получается как бы род некоей *абсолютной точки*. «Эту *абсолютность точки*, поскольку в ней лежит *направление* и поскольку от нее непрерывно исходит *порождение* кривой, мы обозна-

[77] <S. 107>
[78] <S. 108>

чаем как реальность»[79]. Так же и в теории рядов общий член может дать закон ряда, и в учении о падении <тела> и ускорении есть такая же — соответственно — точка. Во всех этих случаях, говорит Коген, мы получаем в становлении *бытие*, которое является именно таковым, хотя и не есть субстанция. Субстанция предполагает *упор* (Beharrung) вещи, а мы тут занимаемся тем, что не есть еще упор, но что может его иметь на себе. Но это нечто не есть и чистое происхождение. Оно становится тут *ручательством движения*. Точка ускорения в законах Галилея и есть основание реальности для данного вида движения. Единство это и точка потому и трактуется как реальность[80].

Не сразу поймешь, в чем тут, собственно говоря, дело. Упорно и долго Коген трактует о том, что бесконечно-малое есть почему-то подлинная и чистая реальность. Что это значит? Во-первых, мне кажется, что бесконечно-малое как такое тут совершенно не при чем. Решительно о *всяком* числе можно говорить то же, что Коген говорит тут о бесконечно-малом. Всякое число не есть субстанция, не есть действительность, не есть вещь; и что число лежит в основе всего этого, его порождает, — тоже несомненно. Во-вторых, из трех примеров, которые он тут привел, явствует только то, что бесконечно-малое может рассматриваться как в своем чистом и общем виде (и тогда, действительно, не будет в нем никакого отличия от принципа происхождения), так и в своем приложении к тому или иному случаю. Конечно, последнее еще не значит, что мы обязательно должны мыслить тут *вещи* и «действительность». Нет, мы в чистой же мысли, нисколько не выходя за ее пределы, можем говорить о реальном функционировании и бесконечно-малого и числа вообще. Вот эта мыслимость бесконечно-малого как *положенного*, как утвержденного, как реально функционирующего в той или другой смысловой обстановке, и есть мыслимость его как *реальности* и есть сама реальность. Но если мое понимание правильно, *тогда в Когеновской Realität мы находим старого знакомца — Гегелевское Dasein,* которое мы выше отождествили с Плотиновской умной ὑπόστασις. Это есть просто *положенность бытия*, тубытие, наличное бытие, — но, конечно, положенность не чувственная, не вещная, а — умная, смысловая, в Нусе, в Логике, как того и требовали Плотин и Гегель. Сравнивая в этом пункте Когена с Плотином и Гегелем, конечно, нельзя не подивиться относительной скудости этого понятия, доходящей до неясности, и бедностью формулировки. Все предрассудки неокантианства, о которых мы уже говорили не раз, даны здесь как прекрасная иллюстрация: тут и отсутствие диалектики, и сужение сферы смысла неинтуитивным содержанием и гипноз «математического естествознания».

[79] <S. 109–110>
[80] <S. 110>

Имея все это в виду, легко отделить истину от лжи в последующих рассуждениях Когена о бесконечно-малом и о реальности. Большею частью эти рассуждения совершенно справедливы, если уметь выделить влияние предрассудков, формулированных выше.

Коген отводит возражение о том, что опорой реального и объективного должно быть только конечное, а не бесконечное. В самом деле, в чем же и заключается подлинная объективность понятия, как не в самостоятельности порождения, и что же и является смысловой опорой для движения действительных вещей, как не принцип бесконечно-малого нарастания?[81] Далее, не выдерживает никакой критики и возражение о том, <что> бесконечно-малое есть только прием математической техники, и что поэтому оно не имеет никакого логического интереса. Для некритического эмпиризма такое возражение, конечно, неопровержимо: реальное для него есть только ощущаемые вещи, а все остальное, включая самое логику, не-реально и не-существенно. Для Когена реальность состоит не в этом. Она состоит в понятии, в принципе, в давании основ. И какое же в таком случае возможно было бы математическое естествознание, если бы мы не имели понятия бесконечно-малого? Мы не могли бы научно сознать природу в ее *движениях*, и у нас не было бы средства к формулировке и к обоснованию этого движущегося мира[82]. Во всем этом Коген, конечно, глубоко прав. Ахиллесовой пятой является только страшное сужение как вообще сферы логического, так и сферы математического. Что конечные числа мало помогли бы развиться современному естествознанию, это правильно. Но что бесконечность должна обязательно мыслиться как непрерывно становящаяся, и что конечность должна обязательно мыслиться как вещная ограниченность без наполнения ее непрерывно становящейся бесконечностью, — об этих возможностях, хотя они и чисто математические, Коген и не думает. Актуальная бесконечность, которая и конечна и бесконечна одновременно, совершенно не вошла бы в его систему, и ему приходится ее просто игнорировать.

Повторяю, если исключить эти предрассудки, построения Когена могут приниматься с полной безопасностью. Так, в дальнейшем, ближе определяя разницу между бесконечно-малой и происхождением, он констатирует, как «*на основе происхождения бытие в качестве реальности достигает [своего] определения*»[83]. Эта наивность ни в коем случае не есть *упор* вещи (Beharrung); последний ее уже предполагает, как равно упор этот лежит в основе *движения.* Сам по себе упор, или устойчивость вещи, совершенно бессмыслен. Смысл он получает только во взаимоотношении с другими вещными определениями. При этом важны не самые вещи, но лишь их смысловые взаи-

[81] <S. 111>
[82] <S. 112>
[83] <S. 113>

моотношения. Нельзя думать, что x — вещь, «данность», а dx есть понятие отношения, необходимое для конструкции бесконечно-малого. Нет, и x, и dx — одинаково разыгрываются в чистой мысли, и в этом отношении «*реальность первоначальнее вещного упора*»[84]. Так же правильно по существу и рассуждение Когена об отношении реальности к непрерывности и единству. Непрерывность, как мы видели, есть мыслительный закон. В качестве такового для бесконечно-малого он имеет значение связывать x с его dx. Напротив того, для реальности x не стоит на первом плане. В то время, как непрерывность есть связь бесконечно-малых элементов, а именно непрерывная связь, непрерывность реальности, — сама реальность гораздо шире, она основывается на всевозможных математических предпосылках; и если непрерывность есть закон мысли, то реальность <—> предмет мысли, хотя и содержащий в себе этот закон. Что же касается категории единства, то она получает теперь гораздо более богатое значение. «Истинное единство», говорит Коген, «состоит в бесконечно-малом»[85]. В этом именно разгадка той абсолютности, которую сначала обосновывал принцип происхождения, а потом восполнила реальность. Единство в таком освещении оказывается не самим числом, но принципом числа, и при том принцип этот *предшествует* всему. Реальность в этом смысле все обосновывает, всему дает фундамент. Только единством порождается истинная реальность, и только реальность есть истинное единство[86]. И тут, со своей точки зрения, Коген прав. Раз основой всего умного и смыслового является бесконечно-малое, то единство смыслового есть, конечно, единство бесконечно-малого. И если бесконечно-малое есть принцип смысла и реальности, то и единство его есть принцип смысла и реальности. И оба они — единство как единство бесконечно-малого и реальность как реальность бесконечно-малого — оказываются связанными между собою, действительно, самой интимной и непрерывной связью. Тут полное совпадение с Плотином по форме рассуждения, и — полное расхождение по содержанию, которое, как мы указывали, в проблеме единства у Плотина значительно шире и богаче.

10. Резюме о «реальности»

Тут, наконец, Коген подходит к проблеме *числа*, хотя рассуждение о нем относится, собственно говоря, не к «суждению реальности», но к «суждению множественности». Здесь важно для Когена отметить только то, что число является именно *категорией*, в то время как «единство» есть лишь его фундамент. С другой стороны, число не есть также и прости *знак* для вещей. Многие думают, что вещи существуют сами по себе, а их знаки, — числа —

[84] <S. 115>
[85] <S. 116>
[86] <S. 116–117>

сами по себе. Нет, число есть именно категория, «методическое, незаменимое средство для порождения предмета». Только для некритического эмпиризма число есть нечто чисто субъективное. На самом же деле, оно — фундамент самого предмета. «Поэтому, реальность и число находятся в обусловленной самим предметом корреляции. В реальности предмет имеет свой фундамент. И эта реальность есть не что иное, как число. Если бы она была чем-нибудь другим, она не была бы реальностью. Реальный предмет как предмет математического естествознания, имеет свою методическую основу в математике, след<овательно>, в числе. Все другие предпосылки, все другие виды реальности заслуживают осуждения как предрассудок. Предрассудок ощущения как собственного и даже совсем исключительного источника познания. Поэтому, число может получить значение для себя как категории — только в качестве реальности, только в качестве бесконечно-малого числа»[87]. Разумеется, это настолько же реальность, насколько и чистое мышление, и поэтому выведенные выше моменты «разделения», «объединения» и «сохранения» остаются и здесь в полной силе. Это яснее всего заметно, напр<имер>, в учении о *порядках* бесконечно-малого[88]. Единственная абсолютность, какая есть, заключается в этой категориальной реальности. «В реальности лежит основная причина абсолютного, поскольку она есть предмет, или скорее средство познания»[89].

Таково учение Когена о реальности, о «суждении реальности», являющемся первым отделом учения о суждениях математики. Резюмируя, надо сказать, что реальность, по Когену, есть 1) конкретная примененность в сфере понятия 2) принципа происхождения, 3) становящегося через это бесконечно-малым числом (в смысле математического анализа) и 4) отражающего все те же конструктивные моменты, которые характерны для чистой мысли как таковой (три момента чистой мысли, непрерывность, единство, внесубъективность и вне-вещность), причем 5) такое бесконечно-малое должно мыслиться в полной чистоте и от созерцания и от геометрического протяжения в частности.

Этим можно закончить изложение первого отдела математического учения Когена о реальности, и перейти ко второму, более центральному, к «*суждению множественности*» (Mehrheit).

11. «Суждение множественности». «Содержание»

Тут, прежде всего, Коген проводит различение между «Vielheit» и «Mehrheit», — терминами, которые очень трудно передать в раздельном виде по-русски. Если «Vielheit» переводить как «множественность», то «Mehrheit»

[87] <S. 117>
[88] <S. 118>
[89] <S. 121>

я перевел бы как «умноженность», имея в виду не арифметическое действие умножения, но вообще более широкое понятие увеличиваемости, множественности с подчеркиванием момента увеличения, увеличимой множественности. Однако, по разным соображением, я все-таки буду Mehrheit в дальнейшем переводить как просто *множественность*, не заботясь о различении от Vielheit и считая, что этого предварительного указания будет достаточно для того, чтобы не спутаться в Когеновой терминологии. — Но почему Коген предпочитает говорить о Mehrheit, а не о Vielheit? Многое (das Viele) есть то, что дается ощущением: «*Многое* указывает на вещи, которые как будто бы даны сами по себе; умноженность же (Mehrheit), напротив того, содержит в моменте "больше" (das Mehr) указание на мыслительную операцию, лежащую, поэтому, в основании этой умноженности»[90]. Дело, стало быть, просто. Когену хочется просто подчеркнуть, что изучаемая им множественность не вещная, не субстанциональная, но — *мыслительная, принципная, чистосмысловая*. Запомнивши это раз навсегда, мы можем уже безбоязненно «Mehrheit» переводить как просто «множественность».

Итак, что такое «множественность как чистое мышление»? Можно подумать, говорит Коген, что множественность содержится уже в корреляции dx и x. Это, однако, далеко не так. Когда мы говорим о dx, это еще нисколько не касается самого x. X остается тут на заднем плане и образует только конечный пункт тенденции. А dx и есть та реальность, которая здесь по преимуществу имеется в виду. И принцип происхождения и принцип реальности исключают возможность толкования корреляции x и dx как источника множественности. Все разобранные до сих пор типы суждения еще не прикоснулись к этой проблеме. «Качество» не касается множественности как таковой. «Реальность» лежит в основе ее, но не есть она сама. Этот новый момент Коген называет *содержанием*, и его и надо теперь исследовать[91].

«Что x не образует такого содержания, можно узнать из его обозначения. В x не лежит определение, но — *определимость*. Напротив того, в A, благодаря тождеству, лежит *определенность*, но она означает именно также только определенность помысленного. В ней еще не лежит искомое содержание. В A лежит только предварительная ступень к содержанию. Оказывается необходимым, чтобы к A должно было привходить B, если надо, чтобы возникло содержание. Но как может возникнуть B, если оно не должно быть только другим A?»[92]. Итак, *содержание как множественность возникает при таком порождении B через A, когда B оказывается тождественным все тому же A*. Как это возможно? Конечно, психологически это почти не представимо. Но логически мы тут имеем только *отрицание* A, которое нисколь-

[90] <S. 123>
[91] <S. 123–124>
[92] <S. 124>

ко не мешает как таковое непрерывности. Коген тут вспоминает учение Платона о *различии*. Только в отношении к В лучше говорить не о «различии», но о «*другом*», и не вообще о другом (*ein* Anderes), но о *данном* другом, определенном другом (*das* Andere). *В есть данное другое к А*. Тут, таким образом, сохраняется при отделении и в отделении также и единение. В отлично от А, ибо есть его другое, но и тождественно с ним, ибо в нем нет ничего, кроме А. Тем не менее, весьма легко утерять в этих операциях ту самую идею различности (Verschiedenheit), которая так необходима для множественности. Надо показать, как же именно В становится другим в качестве как раз *отличного* — тем самым, что оно несет *определенно данного* другого. Тут поможет разъяснение операций над конечными числами[93].

12. Знак плюс

В этих операциях мы, прежде всего, пользуемся знаком +. Что это значит? Мы должны помнить одно из основных положений логики чистого знания, — что порождение и есть само порождение (стр. 29, 53 слл.). Если так, то и содержание, которое мы ищем, должно быть определимым при помощи *метода его порождения*. Но искомое нами содержание есть различность, данная в виде множественности. След<овательно>, необходимо наблюдать эту множественность как чистую *деятельность*, чтобы добиться ее определения. Но тут проблемой является самое прибавление, присоединение к А. Надо понять не слагаемые, но именно самый процесс сложения, имея в виду, конечно, не психологическую процессуальность счета и числовых представлений. Что же такое это «прибавление» в наших операциях с конечными числами, если оно совершается в сфере чистой мысли? Тут мы необходимым образом вспоминаем о выше трактованной категории *отделения* (Sonderung). «Возможность *прибавления* мы должны учиться понимать из *отделения*. Отделение (Sonderung) же это отнюдь не есть нечто вроде выделения (Absonderung) элементов, которые были бы уже даны сами по себе, но скорее некое [*активное*] *отделение* (Ersonderung), порождение отделения, в котором долженствующие отделиться элементы сами впервые порождаются. Видно, как оба направления суждения сходятся здесь наиболее выразительным способом. Мы ищем множественность, и мы должны найти ее на пути *отделения*. И если мы должны найти этим способом *множественность*, то мы должны достигнуть ее как *различность*. И в различности мы должны достигнуть содержания»[94]. Таким образом, Коген хочет сказать, что множественность, взятая как чистое мышление, есть 1) чистое порождение, которое, 2) проявляясь как отделение, 3) дает содержательную различность 4) двух или многих тождественных между собою моментов.

---

[93] <S. 124–125>

[94] <S. 126>

Тут бы, казалось, и перейти к определению понятия числа. Ведь Коген уже заговорил о плюсе и «прибавлении»; и, кроме того, первоначальные «направления» мысли почти уже дают определение числа. Но Коген здесь не делает никаких выводов для числа и остается при том широком и, я бы сказал, расплывчатом понимании множественности, которое я сделал более ясным, сведя не вполне систематические мысли Когена к только что сформулированным четырем пунктам. Прежде чем заговорить о числе, Коген начинает говорить о времени; и число отодвигается еще на несколько страниц, что ***о*** отнюдь не способствует ясности изложения. Итак, пойдем вслед за Когеном и посмотрим, что же такое время?

13. Учение о времени и критика его

Можно миновать немногие и совершенно отрывочные исторические упоминания, которые тут делает Коген, хотя и заслуживает внимания его упрек Канту, сводящийся к тому, что время не может считаться *чистым*, если оно имеется в виду как *данность*: чистое может быть только одного рода, а не многих родов, и что единственно возможная чистота есть чистота мысли[95]. Если мы не хотим смешивать мышление с представлениями, то время должно быть определено нами как *чистая категория*. Тут *множественность* и *отделение* должны получить новое определение; они требуют новых средств «порождения». И мышлению неоткуда взять этих средств, кроме как только из самих себя. Это — собственная задача его же самого, *мышления*[96]. Нельзя сказать, что время есть форма *внутреннего чувства*, как эта последняя есть форма внутреннего вообще, — потому что такое определение ничего не определяет и сводит всю проблему на новые неизвестные величины. Время — не только форма внутреннего, но и внешнего; это значимо и для числа и для движения, и для ощущений, и решительно для всякого содержания[97]. В конце концов время не есть и просто рядоположность и последовательность. Нельзя думать, что время как содержание возникает благодаря следованию друг за другом представлений, ибо тогда останется без разъяснения самое главное — самое это следование. Следование отнюдь не есть прообраз времени, но, наоборот, — его отображение. И вовсе нельзя сказать, что представления, сами по себе вне времени, а их следование — во времени[98]. Ничем не поможет и присоединение к последовательности одновременности, поскольку последняя есть только остановившаяся последовательность[99].

---

[95] <S. 128>
[96] <S. 128>
[97] <S. 129>
[98] <S. 130>
[99] <S. 131>

Сущность времени, по Когену, заключается не в одновременности и не в последовательности, но в предвзятии, предвосхищении (Vorwegnahme). Сенсуалисты думают, что время предполагает последовательность. Математика предпочитает тут термин *ряд*. «Для времени он требует предпочтения перед «последовательностью» потому, что в “ряде” выступает деятельность рядоположения (des Reihens). С другой же стороны, рядоположение пользуется рядом как своею *целью*. Следовательно, он смотрит *вперед*, а не назад, как то имеет место в последовательности. Ряд порождает следующее как обязанное, как долженствующее быть следующим. Следующее, стало быть, *предвосхищается*. Это предвосхищение и есть собственное, основное деяние времени. *Антиципация есть характеристическое свойство времени*»[100]. Будущее и обладает подлинным характером времени. Раз есть антиципированное будущее, — к нему тотчас же присоединяется и *прошедшее*. Прошедшее не обладает характером первоначальности. Первоначально именно будущее. «Уже не» появляется только перед лицом «еще не». «Так возникают в них оба пункта, образующие *ряд*. Так возникает в них *первая форма множественности*, — в [активном] *определении прошедшего от первоначального деяния будущего*. Но где же остается *настоящее*, которое обыкновенно рассматривается в качестве твердой точки? Оно налично нисколько не менее этого. Оно витает в ряде, образованном исключительно из тех точек; оно заключается в витании между антиципированным будущим и его настигновением, его отзвуком, прошедшим. Позже мы увидим, что оно вовсе никогда не останавливается во времени. Время, которое есть по преимуществу орган будущего, — есть *категория антиципации*»[101].

Я не могу считать это учение Когена о времени ясным и правильным. Что оно лежит в основе всякого опыта, с этим спорить не буду; это — так. Что оно лежит в основе даже самого *числа*, это чрезвычайно подозрительно уже по одному тому, что число по своему логическому смыслу (а этим последним только и занят здесь Коген) *раньше* времени, и число возможно без времени, между тем как время уже предполагает число. Но и об этом я не буду спорить, пока не изложу собственных взглядов Когена на взаимоотношение числа и времени. Равным образом, приходится только согласиться, когда время его начинает интересовать как чистая категория, ибо, в сущности говоря, его логика, как и всякая другая, непсихологическая и ненатуралистическая, только и может заниматься категориями. Что в этом смысле время не имеет ничего общего с потоком представлений, это — также бесспорно. Но вот зададим себе вопрос: что же такое эта антиципация, которая лежит в основе времени и образует его сущность? Прежде всего, термин этот звучит чрезвычайно субъективистически и вызывает ненужные и портящие все дело

[100] <S. 131>
[101] <S. 131–132>

ассоциации. Но согласимся и в этом с Когеном: мы ведь знаем, что он — не субъективист и не психологист. Тогда встает необходимый вопрос, и, собственно говоря, тогда-то и встает этот необходимый вопрос: кто же, или что же, собственно антиципирует и кого, какую данность он, или оно, антиципирует? И, наконец, что такое эта антиципация? Очевидно, тот, *кто* антиципирует, не есть «субъект» или «вещь», но — акт самой мысли, сама мысль. Но кого же он антиципирует? Опять-таки все те же моменты мысли. Значит, *акт мысли антиципирует сам себя*. Иначе я не могу себе представить учения Когена. Но, далее, что же это такое «антиципирует», «предвосхищает»? Я могу это понять только в том смысле, что один акт мысли *отождествляется* с другим. *Один* акт мысли, оставаясь самим собою, несет на себе смысл *другого* акта мысли, так что он — и он и не он. Это — вполне ясно. Но тогда непонятно: почему это — *антиципация*; когда так просто и ясно можно говорить о *тождестве*? И, далее, непонятно: почему это — *время*, когда отождествление одного акта мысли с другим происходит в недрах *чистой мысли, еще не перешедшей во временной поток*, и раз вне всякого времени уже наличны категория и тождества и различия и порождения и т.д.? Ясно, что термин «антиципация» решительно не вносит никакой ясности в определении времени; и даже можно сказать, что Коген в таком определении оказывается решительно неспособным понять подлинную стихию времени. Он его толкует так, что все время остается в недрах чистой мысли, не переходя ни к какому подлинному времени. Насколько ясна и отчетлива категория времени и Плотина и Прокла (как «иное» смысла, т.е. как его алогическое становление), насколько ярко подчеркивается у них самая мощь и стихия времени (хотя оба философа, подобно Когену, трактуют его вне психологии и натурализма, а — как чисто смысловую категорию), — настолько бесполезна и бессильна теория времени Когена, оказавшегося слабым в самом ответственном пункте своей системы. И если он не понимает подлинной гущи и мощи живого времени, — может ли он понять подлинную природу *числа*, если число и время так близко связаны между собою? А ведь о времени Коген заговорил, как мы помним, именно для того, чтобы уяснить *число*. Время для него первоначальнее числа, и на нем он хочет обосновать свою теорию времени. Последуем же за ним дальше и посмотрим, что же он расскажет нам о числе.

14. Время и множественность

Прежде всего, однажды занятая ложная позиция укрепляется. А именно, Коген видит в своем «предвосхищении» сущность *знака плюс.* Это — «символ, указующий жезл времени». Если *отделение* имеет характер первоначальности и есть то, что привело нас к времени, то во времени первоначальным оказалось *предвосхищение*, и последнее привело *прибавление*, прирост, к определению и породило ту *множественность*, в которой и находится иско-

мое *содержание* и *различность* как в собственном смысле содержание. Плюс и есть порождение множественности. Только тут весьма важна, по Когену, точность выражения. Нельзя, собственно говоря, употреблять выражение A+B, если мы хотим уяснить природу самого плюса. Тогда уже лучше говорить об A+A, так нас интересует ведь не B и не A, а множественность сама по себе. Однако и это выражение не совсем точно, так как тут имеется в виду не просто тождество повторения. Наконец, выражение A+x оставляет в стороне вопрос о тождестве и только предполагает *определимость* в x; но не годится и оно, так как предвосхищение икса не есть достояние чистого времени, но скорее *и числа*. Чистое определение времени требует символа: A+…. Тут нет никакого, ни определенного, ни определимого содержания. Тут дается *само предвосхищение* — как деятельность и дело порождения[102].

Мы видим, что Коген продолжает и здесь оставаться в своем заблуждении относительно подлинной природы времени. Плюс — принадлежность исключительности чистой мысли, до ее перехода во время. И если время есть тоже чистый смысл (в этом безусловно необходимо согласиться с Когеном), то во всяком случае есть особый смысл, особая модификация чистого смысла, не просто смысловой прирост, обозначаемый нами как плюс. Правда, Коген толкается о твердыню истины, когда говорит, что сущностью времени является *будущее*. Это — искаженная и бессильная попытка выразить категорию *становления*. Но формулировка, выбранная здесь Когеном, совершенно неприемлема. Ведь будущее есть не что иное, как будущее *время*. Нельзя сказать в целях определения, не впадая в круг, что время есть будущее время. Будущее, прошедшее и настоящее должны быть выведены все целиком из какой-то другой, более первоначальной установки. Также и указание на то, что время требует не A и B и не x, а *само* предвосхищение, самоё, сказал бы я, стихию плюса, не может не намекать на истину, так как время, действительно, само по себе вне отдельных смысловых оформлений. Но и тут терминология и формулировка никуда не годится. Во-первых, *само* предвосхищение существует и в сфере чистого смысла, так как сам же Коген основывается на таком чистом становлении *чистого* же смысла, без перехода во время, а именно, на *бесконечно-малом*, которое ведь тоже непрерывно уходит в бесконечность; и у Когена совершенно нельзя отличить время от бесконечно становящейся непрерывности смысла, образующей понятие бесконечно-малого. А во-вторых, это указание на Vorwegnehme Selbst, вне A, вне B, вне x и т.д., есть опять-таки искаженная и бессильная попытка выразить категорию *алогического*, что и составляло бы в действительности сущность времени. Время как *алогическое становление числа* — точная и совершенно определенная формула времени. Коген ходит вокруг да около этой формулы; но четкости анализа не хватает у него, чтобы сформулировать и становление, и

[102] <S. 132–133>

алогичность, и число. Алогического становления как чисто смысловой, а не вещной категории Коген не понимает. Как же теперь понимает он число?

Ему ясно, что та *множественность*, которую он ищет, не может быть временем просто. Время порождает эту множественность, но сама множественность есть некое *содержание*, есть некая *различность*. И в этом смысле время не имеет компетенции порождать и самоё множественность. Единственно, что оно дает непосредственно, это — *корреляцию будущего и прошедшего*. Но искомого *содержания множественности* тут еще нет. Тут оно *залегает*, но не просто время есть искомая множественность[103]. Что же такое эта самая множественность? Она есть *число*. С числом мы уже отчасти встречались, когда говорили о принципе реальности. Однако, вопрос о его смысловом содержании поднимается только теперь. Бесконечно-малое было, говорит Коген, происхождением числа, происхождением конечности. Теперь же мы должны рассмотреть это число как *множественность*[104].

«Реальность», «бесконечно-малое» есть абсолютное единство, действующее как таковое во всех своих применениях. Поэтому, оно — *число реальности*. Но сейчас мы пришли уже совершенно к *новому* единству, а именно к *единству множественности*. «Время действует здесь уже как мотив». Антиципация создает возможность этих новых единств — уже во множественном числе. Не единство тут порождает множественность, но, наоборот, полученная из времени «множественность порождает себе соответствующее ей единство, мыслимое только аддитивно». Так создается аддитивное единство, единство множественности на основе временной антиципации[105]. В этом смысле дробное число гораздо больше вскрывает сущность числа, чем целое число, так как тут воочию проступает не просто единство, но именно единство множественности, коррелятивность единства и множественности[106].

Сам Коген дал хорошее резюме всем этим рассуждениям о содержании числа, множественности и т.д., что отнюдь не всегда имеет у него место и что с тем большим удовольствием можно привести в его собственных выражениях, получая возможность не давать насильственного резюме в целях уяснения и расчленения мысли автора. «Должно быть найдено *содержание*. Поэтому нуждаемся мы в *различности*. Так возникает A+B. Но в себе самой не порождаемая различность должна быть приведена к порождению на пути множественности — для этого не достаточно ни A+A, ни A+x. Тут как раз необходимо *число*, а не только какой-нибудь символический знак, чтобы оказаться действенным для *различности как множественности*. Так возникает у нас A+1, или скорее, соответственно новой 1: 1+1. Единство не есть только циф-

[103] <…>
[104] <…>
[105] <S. 135>
[106] <S. 135>

ра, знак, но оно есть то новое понятие, которое было потребовано и порождено множественностью. *Оно есть единство множественности*. Оно есть не только единица, но также и дробь. Но вспомним, что это новое значение числа и эта категория множественности нуждается в помощи и содействии другой категории, а именно, времени. Знак плюс, в котором нуждалось число, появился как действие времени. Плюс познавался скорее как голое "вперед" или "перед". Эту связь числа с временем мы должны рассмотреть и далее»[107]. Этим Коген объясняет такое явление, как теорему сложения, по которой a + b = b + a, в каковом выражении главную роль, по его мнению, играет антиципация b, оказывающаяся более глубокой причиной сложения, или — как различие в месте между числами, объясняемое не положением числа как таковым, но — порождением этого положения, что и есть принадлежность времени[108].

15. Детали учения о числе

Итак, по Когену, время первоначальнее числа. Время порождает то, чего нет в чистой мысли как таковой, т.е. порождает особое единство и единства, которые суть одинаково и множественности. Это приводит Когена к следующему рассуждению. Если время есть условие числа, то оно не может считаться чем-то условным и только наносящим ущерб чистому числу. Ему принадлежит особая функция, которая легко уяснится, как только мы вспомним, что оно делает понятным то, что без него осталось бы совершенно противоречивым. Необученный и обученный человек — есть ли нечто одно или разное? «*Во времени фактически приуготовляется разрешение противоречия*, а именно — в *предвосхищении* атрибута обученности». Время делает понятным совмещение того и другого в одном человеке. И этим и создается искомая нами *различность* как некая определенная содержательность. Не состояния и не последовательность состояний играют тут главную роль, так как состояние вообще не есть что-нибудь первоначальное. Но именно *множественность*, возможность двух разных человек, определяет собою искомую содержательность, так что при помощи числа время и порождает и примиряет противоречие в сфере содержательности[109]. В связи с этим *различность* не может трактоваться как *категория*. Категорией является именно множественность и, прежде всего, в качестве числа. Категорией является и *противоречие* (Widerspruch), лежащее в основе времени и в нем примиряемое. Различность же есть уже содержание, которое зависит от того или иного конкретного наполнения и потому оказывается не категорий, *но проблемой*. В ней мы находим уже не противоречия, но — противоположности (Gegensatz);

[107] <S. 136–137>
[108] <S. 137>
[109] <…>

и эта противоположность, обладая содержательной природой, также не есть категория, но — проблема[110].

Число, таким образом, есть, по Когену, нечто, я бы сказал, среднее между временем и понятием («реальностью»). Число ведь начинается не в сфере множественности, но уже в сфере «реальности». Именно, там мы находим бесконечно-малое, которое есть не что иное, как *происхождение* числа. Правда, это — не само число, но — происхождение числа. Там, в «реальности», единство обладает абсолютным характером, в то время как здесь, в числе, оно есть, как мы видели, единство множественности. Если мы имеем готовую содержательность, то стоит только стянуть ее до *противоположности*, т.е. превратить в противоположность (Gegensatz) и, далее, в противопоставление (Gegenstellung), чтобы получить числовую множественность. Поставление в ряд создает противоположности и вместе с тем место каждого момента в общей множественности. Эта раздельность (Sonderheit) необходимо принадлежит множественности, и это есть то, что заставляет число создавать дискретность (Diskretion)[111]. При помощи числа отдельные моменты вещи разделяются и удаляются друг от друга. Из этой раздельности (Sonderheit) вытекает приведение в порядок (Zuordnung), и отсюда и — множественность. Множественность и есть эта активно-смысловая разделенность (Ersonderung)[112]. Что такая дискретность числа не противоречит его *непрерывности*, ясно из того, что ни дискретность не может существовать сама по себе, вне непрерывности, так как она была бы в этом случае лишена самого главного, — принципа происхождения, ни непрерывность без дискретности, так как она не была бы тогда реальностью. Непрерывность вносит еще более основательную дискретность, чем это могла бы сделать последняя. Проблема множественности, следовательно, объемлет как учение о дискретности, так и учение о непрерывности[113]. Непрерывность есть свойство самого принципа происхождения; оно, стало быть, раньше числа и коренится еще в понятии бесконечно-малого. Однако, переходя в сферу *числа*, эта непрерывность рассматривается уже с точки зрения конечного числа. «В методе бесконечно-малых x, как конечное число, предполагается уже во множественности, так как этому x примышляется *переменность*. В том и состоит различие x и A, равно как и x и 1, что в x, раз оно есть определимость, по этому самому примышляется переменность. А это есть алгебраическое понятие множественности. *Так в переменности снова проявляется принцип антиципации времени*. Она всегда есть множественность, которая в противопоставлении элементов порождает это последнее в качестве противоположностей и потому в качест-

[110] <…>
[111] <…>
[112] <…>
[113] <…>

ве содержания. Она есть цель, которой служило время и которой служило число, — именно цель порождения содержания. Содержание и образует собственную проблему. Проблемы различности и противоположности имеют значение только средства и путей приведения содержания к рождению»[114].

Итак, число есть принцип единства множественности. С этой точки зрения *единичность* (das Einzelne), по Когену, отнюдь не есть никакое *единство*; и, если мы не желаем впасть в психологию ощущений и хотим единичность рассматривать как чистое мышление, то надо будет сказать, что она относится всецело к сфере множественности, не будучи никаким видом единства. Это — особая проблема, которую надо решать особо. И во всяком случае нельзя думать, что проблема единичности противоречит вышеприведенным рассуждениям о единстве и множественности[115]. Также можно было бы видеть противоречие с вышеизложенным в проблеме *единственности* (Einzigkeit). Могут сказать, что единственность, как и единичность, не есть ни абсолютное единство, ни единство во множественности, ни какое-то особое единство. Однако, суждение единственности отнюдь не есть суждение простое. Оно — суждение *объяснительное*, так «единственный» значит «*только* один». Но такое содержание ничем особенно не отличается от суждений: «только два», «только три» и т.д. И значит, тут дело вовсе не в единстве и не в единичности, равно как и не во множественности. Ни проблему единичности, ни проблему единственности нельзя решить при помощи голого понятия числа. Это — особые проблемы, не числовые[116].

В заключение своего исследования «суждения множественности» Коген присоединяет несколько слов еще о двух понятиях, дополняющих характеристику множественности. Во-первых, это — понятие *индукции*, которую он понимает не как вывод из «известного количества случаев», но — чисто мыслительно, т.е. как то, что «множество вообще становится определимым». Благодаря этой индукции «для самой множественности возникает собственная и своеобразная данность, независимо от ее единств». Во-вторых, Коген привлекает понятие *особности* (Besonderheit), «образующей ту собственную ценность, которую множественность только предуготовляет». *Особность* Коген отличает «от “раздельности дискреции” (Sonderheit der Diskretion), коррелируемой через непрерывность. Индуктивная ясность указывает на вид той связи, собственное значение которой впервые может придти к ясности [лишь] *в борьбе путей исследования*». Если раздельность множественности давало только принцип и задание, то индуктивная особность, специфичность, есть некое *наполнение* некоторыми связями, предполагающее уже новые ло-

[114] <…>
[115] <…>
[116] <…>

гические операции[117]. По-видимому, Коген тут хочет указать на то, что особность в отличие от раздельности есть уже *содержательность* (выражаясь его собственным языком), хотя полной ясности в его кратких определениях добиться весьма трудно.

16. Резюме всего предыдущего и критика Когенова учения о числе

Теперь мы достигли последней вершины в Логике Когена, которую надо принять во внимание в изложении проблемы числа. Коген начал с критики «мыслительных законов», где рассказал нам «происхождения», «тождества» и «противоречия». Общим результатом этой части Логики, важным для интересующей нас проблемы числа, было учение о знании-бытии как о смысловом становлении, или «порождении», несущем с собою не дифференцированное, но дифференцирующее единство, и пользующееся принципами разделения неразличимого единого, объединения различенного и сохранения этих объединенностей на лоне исходного единства. Далее, Коген перешел к «суждениям математики». Тут, прежде всего, он поставил проблему «реальности». Что это дало нам для разрешения проблемы числа? Оказывается, единство, формулированное выше как активно-смысловой принцип раздельности и тождественности, модифицируется здесь совершенно в новую форму. А именно, «реальность», которую надо строго отличать от «действительности», превращает упомянутый принцип единства и происхождения в *бесконечно-малое*. Тут сохраняется полностью вся та характеристика «происхождения», которую мы имели выше, но только с одним и единственным прибавлением: этот принцип становится *положенным*, утвержденным принципом, принципом *реальности*. Голый принцип происхождения стал бесконечно-малым. Вместо голого принципа единства мы получили самое единство, хотя все еще как некую абсолютную данность в сфере смысла, данность вне различения и самораздельности. И вот, наконец, Коген перешел к тому отделу «суждений математики», который и сам называет «суждениями множественности». Что дает это новое исследование для нашей проблемы числа? Оно дает то, что мы, наконец, пробиваемся к числу как таковому. Бесконечно-малое, как абсолютное единство, не есть число; оно — принцип числа, подобно тому, как «принцип происхождения» был принципом этого самого абсолютного единства, т.е. принципом принципа числа. Теперь мы хотим провести раздельность в недрах этого абсолютного единства, перевести это единство в новую плоскость, так, чтобы оно, оставаясь самим собою, порождало из себя свою раздельность и стало таковой. Для этого мы должны использовать *время* как то, в результате чего и порождается множественность. И таким образом у нас возникает число как единство множественности, в которое войдет все предыдущее, и «происхождение», и «реальность», и

[117] <…>

«непрерывность» и т.д. и т.д., но — с одним прибавлением: это будет такое единство, которое не абсолютно, но есть единство множественности.

Усвоивши себе этот ход мысли, мы можем тут немного остановиться. Остается еще один — завершительный — этаж замысловатого здания, построенного Когеном ради решения проблемы числа, а именно, остается «суждение всёйности (Allheit)», заканчивающее отдел «суждений математики». И если мы запомним только что данное резюме, то нам нетрудно будет перейти и к этому последнему типу суждения. Однако, остановимся на короткое время, чтобы отдать себе отчет в том, что сделал Коген для проблемы числа своим «суждением множественности». Ведь, как мы видим, именно тут конструируется понятие числа, и все предыдущее — только подготовка и фундамент. В чем истина и ложь Когенова понятия числа?

1) Прежде всего, совершенно правильно учение о предшествии числу принципа происхождения. Действительно, как бы высоко мы не возносили число в иерархическом порядке бытия, все-таки «принцип происхождения», или, лучше, «происхождение» будет выше. В этом коренное сходство неокантианства с платонизмом. В платонизме мы ведь тоже видели, что единое и его потенции выше сущего и выше числа. Когда Коген характеризует свое «происхождение» как тройное единство — отделения, объединения и сохранения того и другого, то эти моменты не могут не предшествовать числу, ибо само число есть не что иное как орудие разделения и объединения. Разумеется, при этом надо иметь в виду то, что было сказано ранее о характере Когеновского «происхождения». Числу предшествует, собственно говоря, то «происхождение», которое выставляет чистый платонизм. Однако, мы уже видели, что Коген кое-что сохраняет из этого платонического понимания.

2) Но вот, в системе Когена мы находим, что числу предшествует не только «происхождение», но и «реальность». В этом позволительно усомниться. Как бы ни анализировать понятия числа и реальности, всегда, по *смыслу* своему, число оказывается *первоначальнее* реальности, ибо реальность всегда есть число *чего-то, какое-то* число, или количество; она уже предполагает число и предполагает ту или иную качественную заполненность его. Правда, надо отметить своеобразие понятия, закрепленного у Когена термином «реальность». Тут, как мы видели, он видит просто бесконечно-малое. Взявши это последнее понятие в точном математическом смысле, мы можем только удивиться, каким образом Коген находит возможным думать, что оно есть «принцип числа», если уже элементарная расшифровка этого слишком краткого выражения указывает не на что иное, как на число. «Бесконечно-малое» ведь есть «бесконечно-малое *число*». Ради краткости, тут отбросили определяемое и взяли вместо него определение. Но если так, то ясно, что сначала нужно знать, что такое число вообще, а потом уже говорить о бесконечно-малом числе. Сначала нужно дать логический анализ чис-

ла вообще, а потом уже переходить к анализу его частных типов. Поэтому, логическое предшествие понятия бесконечно-малого понятию числа вообще — недоказуемо и необоснованно. Однако, сказать так и на этом успокоиться было бы не вполне справедливо к Когену и к его Логике. Мы уже согласились, что «происхождение» раньше числа, ибо оно раньше всего. Есть ли, зададим теперь вопрос, что-нибудь *между* «происхождением» и числом, или же от «происхождения» логический путь непосредственно ведет именно к числу? Уже заранее чувствуется, что это было бы очень большим скачком. Чувствуется, что нечто должно быть посредствующим между «происхождением» и числом. Коген говорит: посредствующее тут — «реальность», положенность. Если бы Коген говорил только это, с ним необходимо было бы согласиться. В самом деле, число есть нечто *положенное*, определенное, ограниченное, структурное; «происхождение» же есть такая отвлеченная общность, что в него входит не только все структурное, но и все неструктурное, все вообще сущее и не-сущее, все вообще, чего так или иначе, хотя бы минимально, касается мысль. Все находится под этим принципом. Значит, число отличается от «принципа происхождения», прежде всего, своей положенностью, и, стало быть, положенность есть то среднее, что лежит между чистым происхождением и числом. Но «реальность», по Когену, не есть ведь вещная, или субстанциальная реальность; она и есть не что иное, как положенность в мысли. И тут Коген совершенно прав. Но Коген прибавляет: «происхождение» как «реальность» есть «*бесконечно-малое*». Тут-то и начинаются наши разногласия с ним. Что такое бесконечно-малое? Если мы не хотим пользоваться техническими и формалистическими определениями учебников, в которых бесконечно-малое определяется в связи с понятиями «уменьшения» и «любой данной величины» (мы ведь еще не знаем, что такое «уменьшение», что такое «величина» и что такое «данная величина», не говоря уже о «любой данной величине»), а хотим дать подлинно логическое расчленение этого понятия, то мы должны сказать, что это есть *становление* смысла (в данном случае числа), *остающееся в недрах самого же числа*, т.е. не переходящее во время, ибо математический анализ не оперирует с категорией времени. Такое определение уже предполагает, что мы установили понятие числа, или, по крайней мере, смысла. Значит, Коген, правильно переходя от «происхождения» к «реальности», *сделал слишком большой скачок,* если сразу заговорил о становлении числа, не сказавши ничего о самом числе. «Бесконечно-малое» — понятие слишком отдаленное от начала логической цепи, и «реальность» не есть просто «бесконечно-малое», хотя, разумеется, и включает его. Тут есть еще кое-что, пропущенное Когеном. Поищем у самого Когена, не найдется ли у него подходящих выражений для фиксации этого более общего результата «реальности», чем «бесконечно-малое».

Коген, как мы помним, говорит не раз, рисуя принцип «реальности», об «абсолютном единстве»[118], противополагая его тому единству, которое является единством множественности. Это — та терминология, которой я бы и удовлетворился; кстати, это «абсолютное единство» весьма плохо вяжется с «бесконечно-малым», несмотря на то, что то и другое берется как существенная характеристика «реальности». Почему «происхождение», переходя в «реальность», делается «абсолютным единством»? Потому, должны мы ответить, что мыслится вообще *первая* положенность, положенность в первый раз. Говоря о «происхождении» просто, мы ведь ничего не утверждаем и ничего не полагаем; тут мы говорим о разделении и объединении *вообще, неизвестно чего, чего-нибудь*. В «реальности» мы впервые *полагаем* и тем самым полагаем *нечто*, полагаем то, что потом уже можно будет рассматривать в подробностях, т.е. делить и расчленять, *делать множественным*. Это и значит, что реальность есть абсолютное единство, абсолютное, т.е. выделенное из всякой заполненности, рассматриваемое само по себе, вне всякой качественности, пусть даже чисто умной. Конечно, тут таится и бесконечно-малое и еще много кое-чего. Но, если мы хотим не скакать, а терпеливо проходить все последовательные моменты логической цепи по порядку, то мы должны сказать <далее лакуна в рукописи, примерно десять строк текста>.

Ведь числа и у Плотина и у Прокла *до* сущего, но — *после* единого. Единое же у них двух родов — как абсолютная немыслимость и чистое «сверх», не участвующее ни в чем и ни в каком диалектическом процессе, и — как относительная немыслимость, как абсолютная единичность, как начало диалектического пути. Ни первого единства, ни второго единства не знает система Когена, что и понятно ввиду ее недиалектичности. Но Коген знает чистый «принцип происхождения», который не есть ни реальность, ни единство, ни число. Что это такое? Можно его, конечно, понимать как *метод* осмысления, как внутренний двигатель мысли и т.д. и т.д. Но, переводя на язык Плотина и Прокла, его и нельзя было бы назвать иначе как *единым, взятым в его потенции* (единым, конечно, второго вида). Если Коген об этом не говорит, то во всяком случае он говорит о самом «происхождении», которое до сущего и до числа, и, значит, остается хотя бы только возможность говорить о предшествующем числу единстве и о числе как среднем между единым и бытием. Не зная никакого иного единого, Коген принужден свою «реальность» называть «абсолютным единством», хотя абсолютного тут нет ничего кроме выделенности из качественных и категориальных заполнений, а настоящая абсолютность была бы там, где действительно нет ничего кроме единого. «Абсолютное единство» Когена, стало быть, есть нечто аналогичное «до-сущему числу» Плотина и «предсущественным единствам» Прокла.

---

[118] <…>

Однако, сравнение с Плотином и Проклом вносит еще одну весьма интересную деталь. Единое, полагаемое в числе до сущего, мыслилось там как *потенция*. Ведь единого нет нигде, и оно же — везде; и так как оно — не сумма, и не части его порождают, то, при мысли о частях, приходится мыслить его как *порождающего* части, как созидающего сумму и суммы, т.е., вообще говоря, как потенцию. С этой точки зрения недостаточно было бы говорить просто о едином. Единое есть не что иное, как *потенция* всего и, прежде всего, числа. Можно удивляться, но Коген *заметил* эту черту своей «реальности». Что момент потенции содержится в том, что Когену заменило платоническую сверх-сущую единичность, это ясно уже из самого понятия происхождения. Происхождение у него и есть *созидание*, — потенция. Но ведь тогда и созидающаяся из происхождения реальность должна отражать на себе черты этой потентности и должна сама содержать в себе черты созидания и потенции. *Это-то и хотел, по-видимому, отметить Коген, когда существенным признаком реальности стал считать бесконечно-малое*. Бесконечно-малое как раз есть такое единство, которое *не стоит*, *не покоится*, не есть *стационарное единство*. Оно, как мы говорили, есть *становление* числа, или, как говорят математики, оно *может стать* меньше любой данной величины. Что «реальность» есть бесконечно-малое, это — предрассудок и результат гипноза, но что тот момент этого понятия, который есть чистое созидание и становление (чистое, т.е. до-качественное и даже пока до-бытийное), входит в понятие «происходящей» «реальности», это — совершенно несомненно, и Когену нельзя отказать здесь в точности и глубине философского прозрения.

В итоге, ни «абсолютное единство», ни «бесконечно-малое» не рисуют «реальности» и, стало быть, числа. Абсолютным единством надо было бы называть не «реальность», но — единое как таковое, для «реальности» же оставить название «относительного единства», или «определенного одного», а вместо «бесконечно-малого» надо было бы говорить просто о бесконечной смысловой потенции, не суживая этой последней до столь специфического математического понятия. Все это, как легко сообразить, вполне гармонирует с тем, что выше было сказано о недостаточности и узости самого «происхождения» у Когена, которое он, собственно говоря, не поднимает выше бытия, и которое у него, с точки зрения строгого платонизма, вырастает уже во вне-эйдетической сфере, в сфере под-эйдетической. Не зная ничего выше идеи, Коген помещает число в сферу, *зависящую* от идеи, а не идею поставляет зависимой от числа. Кроме того, и сама идея мыслится им не как лик, а как гипотезис, как чистая возможность и смысловой метод. Поэтому, правильно усмотревши в числе два основных момента — смыслового становления отождествляющего различения и сверх-смыслового единства, он поместил их в сферу своей *идеальности*, т.е. туда, где об отождествляющем различении можно было говорить только в применении «гипотетически» становящейся

идеальности (тут у него получился «принцип происхождения»), а о сверхсмысловом единстве можно было говорить только в применении к «методу» и «закону» становления этой идеальности (тут у него получилось «бесконечно-малое», которое есть, по его мнению, и «принцип реальности», и «абсолютное единство»). Так исказилась под влиянием исходных предрассудков правильная философская интуиция числа. Если по Плотину мы нашли возможным формулировать понятие числа как единичность («нечто», «сущее») подвижного покоя самотождественного различия, и, кроме того, его необходимо было помещать (в его наиболее центральном и основном значении) между абсолютным единством сверх-сущего и идеей, именно — как раскрывающуюся в идее потенцию единства сверх-сущего, то в настоящем пункте нашего исследования можно сказать, что своим учением о «происхождении» и о «реальности», завершающемся в понятии «бесконечно-малого», Коген уже захватил Плотино-Прокловы понятия единого, единого в его потенциях и самих потенций, несущих с собой раздельность множественного в общем единстве, — хотя он и перенес все эти категории в иную сферу, чем это делают Плотин и Прокл. Казалось бы, тут и можно было бы остановиться. Раз выведено «бесконечно-малое», то тем самым выведено и число вообще, и проблема, казалось бы, решена. Но ни Плотин ни Коген не могут на этом остановиться. И что же тут предпринимает Коген?

4) Кроме «происхождения» (с принципами «тождества» и «противоречия») и «реальности», по учению Когена, в число входит еще момент множественности. Мы знаем уже, как он его получает. Коген берет *время*; и время как раз оказывается у него тем, что именно и вносит искомую множественность в неразличимость бесконечно-малого. Бесконечно-малое, по Когену, есть не число, но принцип числа. Время есть та раздельность, которая привходя в бесконечно-малое, создает единство множественности, т.е. число, а не просто единство, не только «абсолютное единство». Что сказать об этом учении Когена?

Прежде всего, отметим и здесь здравую интуицию числа, без которой вообще нельзя получить категории числа. Число, видели мы, есть раздельность, т.е. единое и многое. Число, видели мы, есть порождение единого и многого. Число, наконец, есть порождение единого и многого из единого. Это — резюме того, что Коген до сих пор сказал о числе. Но пусть все это так и есть. Пусть мы отметили едино-множественную природу числа, самопорождающуюся как некое абсолютное единство. Если бы число обстояло *только* так, то мы бы имели, может быть, даже некое количество, *от которого совершенно нельзя было бы перейти к другому количеству*. В самом деле, пусть мы имеем число 10. Что оно есть некое единство, ясно. Что это есть единство раздельного, раздельных единиц, ясно. Что это раздельное единство есть результат некоего мысленного полагания, созидания, — также не вызывает ни-

каких сомнений. Но ведь и *всякое число* есть единство, единство раздельности и мысленное становление, или созидание. Чем же отличается 10 от 11 и от 9? То, что мы говорим о единстве раздельности и даже о том, что в данном случае едино-раздельность, едино-множественность есть нечто индивидуальное, есть единичность, — ровно ничего не говорит о различии десятки от девятки. Девятка тоже обладает всеми этими качествами. Чего же тут не хватает? Не хватает *определенного числа полаганий, определенных размеров продвижения по числовому ряду*. Надо, чтобы мы не только отличали одно полагание от другого, но чтобы, произведя определенное число полаганий, *остановились* и сказали: здесь остановка, и мы не движемся тут ни вперед, ни назад. Число — индивидуальность, единичность, «абсолютное единство» (Коген). Но надо, чтобы оно было индивидуальностью не просто порождаемой или самопорождающейся, не просто индивидуальностью едино-множественного, «самотождественного различия», но и — индивидуальностью «*подвижного покоя*». Необходимо, чтобы число 10 *указывало на пройденный мыслью путь, начиная с единицы*, т.е. чтобы можно было как внутри самой десятки переходить от одного пункта к другому, так и выйти за пределы десятки, к 11, к 12 и вообще к любому числу. *Без подвижного покоя число не есть число*, а действительно некая неразличимость или только простая возможность числа, простая возможность подлинной раздельности. Поэтому, есть несомненный резон в Когеновой характеристике бесконечно-малого как «абсолютного единства». Хотя это и не подлинное абсолютное единство (ибо таковое уже на самом деле и насквозь было бы чуждо всякой раздельности), но все-таки оно — такое единство, которое отнюдь не есть единство подлинно раздельной множественности и, след<овательно>, определенная индивидуальность этой едино-множественности. Бесконечно-малое, конечно, содержит в себе раздельность, как и Плотинова потенция неразличимого первоединства содержит в себе и несет с собой раздельность, так <как> иначе была бы уже чистая апофатика. Тем не менее, в бесконечно-малом раздельность дана *смутно, сплошно*, как неразличимая потенция различимости; это — не раздельность, но — становление раздельности, созидание едино-множественности. И надо еще *осуществить* эту потенцию, произвести в ней не реальные разделения, которые она несет с собой, но которых не выявляет. Множественность дана в ней так, что все раздельные моменты, из которых она состоит, даны *становящимися*, т.е. сплошь текучими и безграничными. Дифференциал не есть ведь конечная и определенная величина. Это — величина, но такая, которая бесконечно-мало отличается от нуля, и в какую бы бездну приближения к нулю мы не устремлялись, мы никогда не схватим ее как некую вещь, никогда не ощутим ее в ее законченности. Это — как бы туман и воздух, который никак не схватишь и не охватишь руками. И если он, этот туман и уходящая в бесконечность мгла *сами себя не оформят как не-*

кую определенность, сами *по своей сущности* не окажутся уходящими в бездну, — бесполезно и стремиться охватить неохватное. И вот, в постулировании этого нового момента, который бы произвел во мгле бесконечно-малого искомую раздельность, который бы произвел здесь осмысленно-раздельную множественность, — в этом Коген прав. Между бесконечно-малым и числом (беря то и другое как в его понимании, так и поднимая то и другое в сферу высшую идеальности) необходимо лежит момент *покоя, устойчивости* и притом покоя, образовавшегося, конечно, в результате *движения*, ибо надо, чтобы в недрах бесконечно-малого мысль раздельно *прошла* от одного пункта к другому и где-то в определенном месте *остановилась*. Нужен *подвижной покой*, а не только алогическое *становление*, пусть оно совершается по-Плотиновски сверх-сущно, или по-Когеновски — сущно, идеально. Несомненно, эта именно логическая интуиция числа руководствовала Когеном, когда он привлекал для конструирования числа категорию времени. Во *времени* он видел тот подвижной покой, который должен производить раздельность в недрах «бесконечно-малого». *Время* создает, по его учению, ту множественность, без которой нет числа, ту новую множественность, которая не есть уже только неосуществленный принцип множественности, какое-то становление неизвестно чего, неизвестно какого количества полаганий, но — реальную, осуществленную множественность, которая ясно говорит, сколько именно было полаганий, и что получилось в результате этого становления самотождественного различия в единстве сущего.

5) Но прав ли Коген в том, что он привлек для этих целей именно *время*? Что для числа нужна идея подвижного покоя, это мы считаем доказанным. Что именно эта интуиция подвижного покоя в числе толкала Когена ко времени, в этом легко убедиться всякому, кто внимательно проштудировал его Логику. Но отвечает ли время на запрос его логической интуиции, и есть ли оно то самое, что подлинно создает числу его подвижность в покое? *На это надо ответить вполне отрицательно*.

Число есть сфера, если не сверх-смысловая, то во всяком случае смысловая, не ниже смысловой. Когда мы мыслим число, мы мыслим нечто чисто смысловое, не переходящее ни в какую подчиненную сферу. Счет 1, 2, 3, 4 и т.д. и все операции над числами имеют природу совершенно вневременную. Нелепо думать, что, если для нашего субъекта необходим известный промежуток времени, чтобы счесть то или иное количество, то этот промежуток необходим и для самой значимости числа. Раз мы ищем логическую природу числа и число понимаем не в прикладном, но в его чистом виде, то мы должны для этого таковые же категории и привлекать, т.е. логически-вневременные и чистые. Время есть нечто, что возникает уже при наличии готового смысла и, стало быть, числа. Не может быть временн***о***го, если нет ничего вневременного, между тем как это последнее вполне мыслимо и

без примышления первого. Нельзя становиться и только становиться. Становление предполагает, что есть нечто, что именно становится. Чистое становление немыслимо и неохватно. И время, как тоже некоторый вид становления, уже предполагает не-становящееся, не-алогическое, т.е. логическое, смысл, вневременность. Время можно оценить и констатировать только тогда, когда в его сплошной и неразличимой текучести оказываются некоторые неподвижные и раздельные точки, могущие послужить пределом и принципом счета во времени. Чтобы было время, необходимо его оценивать, считать. А чтобы считать, надо сначала иметь число, ибо раз нет числа вообще, то нет его и в частности, т.е. в том реальном применении его в иноприродной среде, которая создает счетную множественность времени. Время — не число, но становление числа, и в нем диалектический синтез чистого числа с иноприродной, меональной текучестью его в инобытии. Можно ли, после всего этого, базировать понятие числа на понятии времени? Конечно, нет. *Не число определяется через время, но время — через число*. Время — подчиненная категория, возникающая как диалектическая инаковость числа; и надо сначала знать, что такое число само по себе, чтобы потом говорить о той меональной его модификации, которая и есть время. В числе у Когена не хватало подвижного покоя. И вот, он находит этот последний во времени.

Тут двойная нелепость. Во-первых, время, как мы говорим, само впервые получает определение через число, и Коген, оказывается, одну неизвестность определяет через другую. Во-вторых же, в этом самом существенном пункте своей философии числа он обнаруживает полную беспомощность в различении *становления* и *движения*. Для теоретика математического анализа и для суеверного поклонника понятия бесконечно-малого это совершенно скандальная история. Пусть этого не понимают спиритуалисты, метафизики и всякого рода натуралисты, им же несть числа. Но Коген, так остро и болезненно выдвигающий бесконечно-малое, в отличие от всякой конечной величины и конечного числа, этим свои смешением обнаруживает, что и бесконечно-малое, в сущности, он не может описать во всей его логической природе. Это смешение — удел всякого недиалектического мышления. Большинство, считающих себя философами и историками философии, не понимают, что становление есть сплошно-текучая и неразличимая инаковость смысла, а подвижной покой есть раздельно-устойчивая подвижность внутри не-становящегося, стационарно данного смысла. Если реально согласиться с Когеном в том, что число подлинно почерпает свою логическую значимость из стихии времени, то получилось бы, что число сплошь и непрерывно *течет, становится, меняется*. Вместо той смысловой текучести, которая есть в бесконечно-малом, мы получили бы новую текучую сплошность, уже надсмысловую, временную, которая решительно никакой раздельности не внесла бы в это бесконечно-малое, и оно ни в каком случае не стало бы тут числом.

Другими словами, число и вся математика поплыла бы в алогическом потоке времени, и нам не за что было бы ухватиться в этом потоке, чтобы одно отличить от другого, и чтобы начать считать. Никакое вычисление, никакая формула не были бы возможны, но все потонуло бы в океане сплошного становления и неразличимости. Таким образом, время не дает того момента подвижного покоя, которого не хватало Когену в его прежнем определении числа; оно заводит его в такую сферу, которая сама уже предполагает готовое и осмысленно-завершенное число.

6) Однако, все эти наши возражения возможны только потому, что мы время понимаем так, как считаем нужным его понимать, а не так, как о нем учит Коген. Если же мы вспомним, какое, собственно говоря, логическое содержание Коген вносит в понятие времени, и вспомним также наши возражения относительно логизации им времени, то получится довольно любопытная картина борьбы крупнейшего мыслителя с препятствиями, поставленными им самим себе же самому. Именно, число получает свою множественность, или единство множественности (вместо «абсолютного единства») или, как мы выражаемся, свой подвижной покой, — от времени; время же трактуется, в свою очередь, как предвосхищение, т.е. в сущности опять как объединение раздельного, т.е. как чисто-смысловая операция, т.е. как вне-временная сфера, т.е. как смысл и число. Мы можем уступить Когену в одном: раньше «антиципацию» мы истолковали как отождествление, т.е., по-нашему, как самотождественное различие; теперь мы согласны допустить (невзирая на туманность самого термина), что тут отмечается движение одного пункта к другому, которое вместе с тем и содержит в первом пункте этот другой, т.е. что по-нашему, тут имеется в виду подвижной покой. Но и от этой уступки дело не поправится, ибо никак нельзя понять, причем тут время. Не хватает момента подвижного покоя. «Антиципация», предположим, дает ее. Получается полное число. Но причем тут время? Толкуя о времени, Коген все равно ничего реально о времени не говорит, ибо не учитывает и не понимает самой стихии времени, алогического становления, а дает такую характеристику, которая подойдет ко всякому чистому смысловому бытию, к идее. Конечно, время должно быть осмыслено и определено в его идее. Но под именем времени дается у Когена не идея времени, а просто идея, чистая идея или момент в ней, но момент опять-таки чисто идеальный. Так обнаруживается в результате, что не дано определения ни времени, ни числа, хотя исходные логические интуиции числа у Когена вполне правильны и достаточно четки.

7) Таким образом, вместо монолитной формулы числа как потенции сверх-сущего, переходящего в сущее, т.е. как потентно-энергийной единичности подвижного покоя самотождественного различия, Коген, под влиянием математически-естественно-научного суеверия, дал эту же самую классическую платоническую формулу, но — растянувши и разбросавши отдельные

ее члены по тем областям, которые с самого начала были милы его сердцу, и которые он только и мог понять и удержать в своей системе. Единичность — сохранена у него в виде общего учения о сознании и предмете как о единствах, так что и «бесконечно-малое» и «реальность» и «число» трактуются им как разные типы единства. Единое как потенция единого — получило у Когена выражение в учении о «чистом происхождении», а положенность его в качестве основания всякого бытия — в учении о «бесконечно-малом» как принципе. Самотождественное различие отмечено им уже в сфере «принципа происхождения», ибо последний и трактуется как сохранение объединенной раздельности; кроме того, черты потребного для числа тождества и различия захвачены в понятии «антиципации». Все, что надо для логической конструкции числа, у Когена имеется. Но отсутствие диалектической ясности в связи категорий и идолопоклонничество перед математическим анализом и механикой привело к тому, что сверх-сущее единство было сведено почти к нулю, потенция получила вид после-идеального и только идеального осмысления, логический подвижной покой идеи был спутан с ее алогическим становлением, логическое самотождественное различие идеи было втиснуто в недра «происхождения» (платонически, в «потенцию»), а самое число померкло и повисло между беспредельной тьмой «бесконечно-малого» и алогической сплошной текучестью времени.

Таковы бедствия суеверия, фанатизма и ослепления мысли, принужденной работать под тяжелым гипнозом скоропреходящего вероучения эпохи.

18. < без названия>

Тут мы можем вновь вернуться к изложению философии числа у Когена, закончивши ряд необходимых замечаний в целях выяснения смысла и ценности Когеновых логических формул числа. У Когена, в интересующее нас области Логики, остается еще одна проблема, которой Коген венчает все здание своего учения о числе. Это — «*суждение всёйности*» (Allheit).

<окончание рукописи>

Комментарий

В настоящем издании впервые публикуется относительно большая работа А. Ф. Лосева под условным (дано публикаторами) названием «О единстве онтологии». Рукопись сохранилась в архиве автора не в полном составе. Она не датирована, вероятнее всего, время ее написания следует относить к первой половине 1920-х годов.

Отметим, что намеченный здесь общий историко-философский подход с выделением основных типов онтологий и сведением их в некое единство автор вполне использовал в дальнейшем, в частности, в работе «Вещь и имя»

(ок. 1929), а в более развернутой и систематической форме — в «Истории античной эстетики».

Отдельные главы данной работы публиковались нами ранее в издании «*Credo new*. Теоретический журнал» (СПб.), № 1, 2008, № 1, 2009, № 1, 2010, № 1, 2011, № 1, 2012 и в «Бюллетене Библиотеки "Дом А. Ф. Лосева"», вып. 7 (2008), вып. 8 (2009) и вып. 13 (2011).

При публикации по возможности реконструированы библиографические сноски (в главах, посвященных логике Г. Когена): номера их проставлены автором в рукописи, но сам текст сносок отсутствует. Практически во всех случаях сохранялась орфография и пунктуация оригинала. Подчеркивания в рукописи переданы при публикации курсивом. Немногочисленные конъектуры помещены в угловые скобки вида < >. В таких же скобках с многоточием указываются лакуны в рукописи. Использование прямых скобок [ ] с пояснениями в ряде цитат принадлежит А. Ф. Лосеву.

Публикация А. А. Тахо-Годи,
подготовка рукописи к публикации,
постраничные примечания и комментарий
В. П. Троицкого.
Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 11-03-00408а

Рецензия на книгу: А. Ф. Лосев диалектика художественной формы. 248 стр. Москва 1927 издание автора

В. Э. Сеземан

Книга эта — также как другие сочинения Лосева — «Философия имени», «Античный космос и современная наука» — вызывает смешанное впечатление: она значительна и содержательна, но вместе с тем не убеждает читателя, не обогащает его так, как это можно было бы ожидать от нее. С одной стороны автор поражает своей эрудицией в лучшем смысле слова, своим тонким и глубоким знанием истории философии в главнейших ее этапах. Он не только внутренне овладел всей сокровищницей античной философии, он впитал в себя и дух немецкого идеализма начала 19-го века, и органически усвоил всю присущую ему проблематику. Основою «Философии имени» служит платонизм и неоплатонизм. «Диалектика художественной формы» коренится в эстетике Шеллинга, Гегеля и романтиков; можно было бы даже назвать ее современным комментарием к эстетическим учениям указанных мыслителей. Это вовсе не значит, что лосевская концепция эстетики лишена самостоятельности. И неоплатоники тоже считали себя комментаторами Платона, что однако не помешало им выявить новый и вполне оригинальный аспект платонизма. Мысль Лосева отличается большим систематическим напряжением. Понятии, которыми он орудует, никогда не остаются обособленными, замкнутыми в себе, они мыслятся им исключительно в живой диалектической связи со всеми остальными понятиями его динамической системы. И поэтому только из целого его концепции можно правильно понять и оценить каждое отдельное положение, каждую отдельную часть его философии. Так и понятие художественной формы органически вырастает из основной «тетрактиды» понятий, служащей началом всей его системы. После эстетики Когена труд Лосева — первая серьезная попытка определить место эстетики в системе философии; и притом, в отличие от Когена, построение, обоснованное онтологически. В этом несомненная заслуга Лосева. Но удалось ли ему избежать той опасности, которая таится в подчинении эстетики идее всеопределяющей системы? Не пришлось ли и ему, также как Гегелю и другим представителям немецкого идеализма, в угоду систематической цельности умалить самобытность и своеобразие эстетического начала? Вполне определенно можно было бы ответить на этот вопрос, лишь ознакомившись ближе с конкретной эстетикой автора, например, с его сочинением «Музыка как предмет логики». Но если судить по общим началам его философии искусства, изложенным в «Диалектике художественной формы», то нельзя не отделаться от впечатления, что Лосев усвоил также и отрицательные стороны гегелевской систематики. Признать антиномичность бытия, признать внутрен-

нюю диалектику художественной формы — вовсе еще не значит принять диалектику как универсальный метод философского мышления. Пожалуй, можно даже сказать: возведение диалектики в метод извращает ее подлинный смысл, механизирует ее и отрывает тем самым от всебытийной основы. Между тем для Лосева диалектика идей (смысла) является вместе с тем и диалектическим методом. Диалектика художественной формы — лишь частный пример применения той диалектики, которая присуща основным категориям системы. Такое понимание диалектики художественной формы неизбежно ведет к логическому засилию в сфере эстетики. Если автор определяет художественную форму как такую форму, «которая выражает данную предметность целиком в абсолютной адеквации, так что в выраженном не больше и не меньше смысла, чем в выражаемом» или как выражение, в котором осуществлено «принципиальное равновесие логической и алогической стихии, то против допустимости и правильности такого определения навряд ли можно спорить, но вместе с тем нельзя не поставить вопроса: улавливает ли оно самое существенное в художественной форме? Не освещает ли оно ее односторонне, подходя к ней со стороны логической предметности? А может быть именно этот логический подход и чужд подлинно эстетической установке? Те немногие конкретные примеры, которые автор приводит в качестве иллюстрации своих положений, не только не рассеивают, но еще и усиливают эти сомнения.

И не случайность же, что чтение тех страниц, которые посвящены раскрытию диалектической природы художественной формы, не только не выясняет существа ее диалектичности, но даже затемняет ее и терпеливому читателю остается лишь одно средство, чтобы не запутаться окончательно в дебрях этой искусственной антиномики: прибегать к помощи тех обширных примечаний, которыми снабжена книга Лосева, и в которых он, к счастью, излагает свои мысли просто, без применения диалектических схем.

Мы, конечно, нисколько не отрицаем, что в развиваемой автором диалектике (поскольку она настоящая диалектика, а не только диалектический метод) кроются весьма ценные и значительные мысли; таково, например, понятие первообраза, определяющего собой адекватность художественной формы, таково и предлагаемое им толкование символа и мифа. Но мы уверены, что все эти мысли (а также, свойственная им антиномика) выиграли бы в ясности и убедительности, если освободить их от навязанной им отвлеченно-логической формы изложения и иллюстрировать на живом конкретном материале. Будем надеяться, что частная или конкретная эстетика, которую обещает написать автор, успешно выполнит эту задачу и устранит те принципиальные недоумения, которые вызывает его «Диалектика художественной формы».

Примечания:

Василий Эмильевич Сеземан (1884–1963) — российский, литовский, советский философ, создатель концепции, в которой синтезировал идеи христианского неоплатонизма, неокантианства и феноменологии. Писал на русском, немецком и литовском языках, переводил на литовский язык философскую классику («О душе» Аристотеля). После революции некоторое время жил в Берлине, затем в Каунасе и Вильнюсе, примыкал к евразийскому движению, печатался в евразийских изданиях. В годы немецкой оккупации участвовал в Сопротивлении. В 1950 году был арестован органами НКВД и осужден, провел 6 лет в ГУЛАГе, в лагерях стал учителем Б. Дандарона. После освобождения и реабилитации преподавал в Вильнюсе.

Рецензия Василия Эмильевича Сеземана на «Диалектику художественной формы» А. Ф. Лосева, безусловно, известна всем исследователям философии А. Ф. Лосева, но, насколько нам известно, до сих пор не переопубликовывалась. Она вышла в газете «Евразия» 29 декабря 1928 года. Из рецензии ясно, что в русском зарубежье были известны основные работы Лосева 1920-х годов («Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Диалектика художественной формы», «Музыка как предмет логики»).

Философия математики А. Ф. Лосева и проблемы обоснования имяславия

В. П. Троицкий

Избранную здесь тему мы будем излагать на фоне истории и некоторой периодизации споров о почитании Имени Божия. Начало споров пришлось на чрезвычайно трудное и судьбоносное время меж двух революций в России, когда неотвратимо надвигалась Первая мировая война, а не за горами был и Октябрьский переворот. Вместе с тем, то было время известного взлета русской культуры: многие мыслители русского Серебряного века участвовали в дискуссиях вокруг «Афонского дела». Спор так называемых имяславцев и имяборцев затрагивал подлинные первоосновы христианского миропонимания, выдвигал важнейшие вопросы о соотношении тварного и творящего начал в мире, о границах возможного в общении человека с Богом. Всё это не могло не увлечь многих представителей и творцов русского религиозно-философского Ренессанса[1]. Разумеется, на коротком (в историческом масштабе) отрезке времени, который был отпущен на дискуссию, ничего окончательного совершиться не могло, но многое важное и значительное, несомненно, было намечено и высказано.

Показательно, что на разных этапах спора разнообразно и всякий раз своеобразно проявлялись и выявлялись отношения научной мысли и религии, философии и христианства. Нас будет интересовать именно эта сторона истории имяславия, в которой есть основания выделять три качественно отличающихся периода с весьма разным составом участников.

Первый период приходится на 1907–1918 годы. Начало его фиксируется выходом в свет книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа», послужившей первоисточником споров. Они заметно утихли возле рубежа, который можно условно провести между прерванным Поместным Собором (середина 1918 г.), на котором среди прочих насущных вопросов Русской православной Церкви должно было рассматриваться «Афонское дело», и гибелью — прямо скажем, символической гибелью, — одного из самых активных участников «дела» иеросхимонаха Антония (Булатовича) в 1919 г. Основными действующими лицами на этом этапе были поначалу простые монахи из монастырей на Святой Горе Афон, где и зародилось разделение на имяславцев и имяборцев. В менее

[1] Для Западной Европе некоторым аналогом «Афонского дела» можно считать дискуссию конца XV — первой половины XVI века вокруг учения итальянского проповедника Бернардино Сиенского об особом почитании Имени Божия. Это учение получило в дальнейшем своеобразное закрепление в идеологии и символике монашеского ордена иезуитов. Сюжет «Поклонение ангелов имени Иисус» одно время был весьма популярен в западноевропейской живописи (Гойя, Эль Греко).

активной форме, в спорах приняла участие братия некоторых монастырей России и околоцерковные журналисты. Потом к ним присоединились богословы и философы двух российских столиц. Среди поддержавших сторону имяславцев оказались, в частности, С. Н. Булгаков (в дальнейшем о. Сергий), о. Павел Флоренский, В. Ф. Эрн, М. А. Новоселов. Полемика выплеснулась на газетные и журнальные страницы, с той и с другой стороны публиковались многочисленные критические статьи, выходили целые книги. Конфликт, весьма бурно и скандально развивавшийся на Старом Афоне, вызвал осуждение Св. Синода. К монахам-имяславцам как зачинщикам церковного нестроения были применены весьма суровые репрессии вплоть до насильного удаления с Афона и запрещения в священнослужении.

Поначалу спорящие стороны обходились без научной и философской аргументации, в дело шли, прежде всего, цитаты из Писания, высказывания святых отцов Церкви, а также факты из церковной истории. Активно использовались, в частности, параллели и аналогии с иконоборчеством в Византии и борьбой с ересями в период Вселенских Соборов. В дальнейшем, с подключением к дискуссии философов, различие в позициях имяборцев и имяславцев получило определенный перевод на язык известного в истории мысли соотношения номинализма и реализма; характерны и наиболее представительны в этой связи работы С. В. Троицкого, с одной стороны, и В. Ф. Эрна, с другой. А вместе с таким переводом имяславие обрело и глубокую богословско-философскую интерпретацию с привлечением представлений об энергии и сущности, разумеется, при явной апелляции к паламизму. Уже здесь четко наметилась тенденция на сочетание богословской аргументации с необходимостью пересмотра или уточнения фундаментальных представлений о слове и языке. Построения русских философов всё дальше уклонялись от соссюрианской условности языкового знака, всё ближе они оказывались к пониманию энергийности слова по Гумбольдту и Гёте. Имяславский спор и его рецепции несомненно совпали с общим ростом интереса к проблемам знака и символа. Будет уместно напомнить, что именно в это время оформляется и крепнет символизм как культурное движение в России[1].

Второй период охватывает 1918–1930 годы, его завершение не менее символично, чем в случае иеросхимонаха Антония, отмечено кончиной архимандрита Давида (Мухранова), активного участника «Афонского дела» и духовного отца А. Ф. Лосева. Теперь проблематика споров об Имени Божием могла обсуждаться — если напоминать об условиях гонений на верующих со стороны новой власти и наметившемся расколе в Русской Православной Церкви, — и могла развиваться уже только в рамках полулегальных и неле-

[1] Отметим, что вопрос о становлении и развитии русского символизма в координации с проблемами «философии имени» (сомкнутой, в свою очередь, с имяславием) еще практически не ставился исследователями и потому ждет своего часа.

гальных кружков. Наиболее известны таковые в Москве; сторонники имяславия собирались, в частности, на квартирах Г. А. Лемана, Д. Ф. Егорова, Лосевых. Чисто внешнее и насильственное окончание этого периода сопровождалось арестами имяславцев, как философствующих, так и монашествующих — в Москве и некоторых других городах центральной России, а также на Кавказе. Имяславцы преследовались уже не за «чуждые» или «умственные» теории, а просто как православные верующие и враги Советской власти.

С научной стороны период характерен оформлением нескольких версий философии языка в виде «философии имени» о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова и А. Ф. Лосева (монаха Андроника). Сказать, что указанное выше разделение или противостояние номинализма и реализма здесь сохранилось, было бы не вполне точным. Вернее, видимо, говорить о смыкании этой «философии имени» с теми интеллектуальными построениями, характерными для Средних веков, которые обычно определяются как концептуализм. Концептуализм, говоря коротко, преследует нечто среднее между номинализмом и реализмом, настаивая на существовании общего (надматериального общего, содержащегося во всяком слове) как вне какой-либо вещи, так и в самой вещи, причем «истинно общее» есть Бог — ибо за всяким словом стоит Слово. К теоретическим проблемам языка создатели «философии имени» по необходимости вынуждены были обращаться. Говорим — вынуждены, ибо эта трансформация, надо подчеркнуть, была неизбежна для преодоления господствующей номиналистической традиции, давно победившей реалистическую и в России и на Западе. Философам языка предстоял трудный путь к слову сквозь номиналистический барьер, воздвигнутый Новым временем.

За исключением книги 1927 года «Философия имени» А. Ф. Лосева, прочие работы по «философии имени» увидели свет со значительной задержкой. Уже в наши дни (в третьем периоде, о котором речь ниже) были опубликованы труды о. Павла Флоренского, или несколько раньше, но в условиях эмиграции и без особых надежд на появление последователей в России, появилось сочинение о. Сергия Булгакова. Остался практически неизвестным трактат архимандрита Евфимия (Вендта), до сих пор опубликованный только в небольших отрывках[1]. Кроме новых идей, связанных с лингвистикой, языкознанием и собственно философией языка, создатели «философии имени» развивали идеи диалектической логики и исследовали проблемы антиномизма. Без понимания таковых проблем, как представлялось философам, «Афонский спор» не мог получить удовлетворительного разрешения. Указанный круг идей особенно характерен для творчества А. Ф. Лосева и П. А. Флоренского.

[1] *Евфимий, архимандрит.* Relatio Religiae // Начала. 1994. № 1. С. 52–59.

Привлекали теоретики имяславия также и математические соображения и аналогии. Эти построения не получили, правда, законченной или достаточно развернутой формы, и в этой области современным исследователям еще предстоит проводить серьезную поисковую работу[1]. Благодаря ряду недавних публикаций из архива философа теперь можно с уверенностью утверждать, что он (как и духовно близкие ему мыслители, такие как П. А. Флоренский и В. Н. Муравьев) рассматривал некоторые достижения современной математики состоящими буквально «на службе имяславия». Это прежде всего относится к теории бесконечных множеств, созданной к началу XX века Г. Кантором. Усматривая в имяславии как «центральном православном учении» три основных уровня — опытно-мистический и мифологический, философско-диалектический и, наконец, научно-аналитический, — Лосев находит в теории множеств вполне разработанный аппарат именно научно-аналитического уровня, подходящий для прояснения «логической структуры имени в ее бесконечном и конечном функционировании»[2]. Опираясь на сохранившиеся материалы, можно достаточно убедительно показать, как именно «перелагал» А. Ф. Лосев содержательные установки имяславия на язык соотношений части и целого, элемента и множества, порядка множества и мощности множества и т.д., то есть на язык основных понятий теории множеств. Им обнаруживался очевидный параллелизм важнейших содержательных утверждений канторовской теории множеств и основных посылов учения об именах: математическая теория закреплялась «на службе» у имяславия. Можно для иллюстрации привести несколько примеров: в архиве А. Ф. Лосева сохранился набросок, в котором философ вводит содержательное соответствие между содержательными утверждениями имяславия и основными положениями классической монографии И. И. Жегалкина «Трансфинитные числа» (1908), фиксирующими свойства бесконечных множеств:

— «Имя инобытия ничего не прибавляет к сущности и не убавляет» (философом сопоставляется меон и сущность) и математическое утверждение: «Если от бесконечного множества отнять (прибавить) какую угодно конечную часть, то мощность множества не изменится»,

— «Имя Божие больше всякой бесконечности и не есть эта бесконечность», и этот тезис сопоставляется с математической иерархией трансфинитов, включающей и единственное Сверхмножество,

---

[1] Один из примеров реконструкции замысла Лосева (проделанный по короткому рукописному наброску) можно найти в работе: *Троицкий В. П.* Теория множеств как «научно-аналитический слой» имяславия // Лосев А. Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 537–550.

[2] *Лосев А. Ф.* Имяславие // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 59. Работа датируется около 1919 г.

— содержательный тезис «Всё — имя отрезка из Имени» разворачивается из математических конструкций, имея в виду, что канторовское «множество всех множеств» и есть такое Имя имен, и т.д.[1]

Наконец, третий период, который наступил после известного перерыва, символично совпал (теперь уже по своему началу) с кончиной последнего из участников прежнего имяславского движения — А. Ф. Лосева. Период обнимает интервал с конца 1980-х гг. и длится по настоящее время. Здесь начали и продолжают свою деятельность несколько групп (преимущественно российских) исследователей, в основном историков философии, объединенных вокруг творческого наследия Флоренского, Булгакова, Лосева. К этой работе присоединились и церковные историки; как нам представляется, тут будет репрезентативно указание сводки «Забытые страницы русского имяславия»[2] и, в определенном отношении дополнительности к ней, двухтомного исследования епископа Илариона (Алфеева)[3]. Как видим, прежняя полемика явственно возрождается благодаря прежде всего архивным публикациям и неизбежным поискам новых «за и против».

Кроме того, «после перерыва» прошло достаточно много времени для того, чтобы со всей очевидностью выяснилось: старые имяславские споры, оказывается, предвосхитили многие новые идеи и темы, живо обсуждаемые в современном научном сообществе. Таковы, укажем по неизбежности коротко, проблемы синергийности (в том числе — в гуманитарном развороте, — активно обсуждаемая в научном сообществе проблема диалогичности слова) и потребности в дальнейшем развитии собственно логики, обращенной непосредственно к акту именования. О диалектической логике мы уже говорили в связи со вторым периодом, теперь укажем для иллюстрации явно прогрессирующую ныне т.н. формальную феноменологию и в ее рамках — критическое переосмысление «логики имен», разработанной польским логиком Станиславом Лесьневским[4]. Любопытно подчеркнуть, что логическая система Лесьневского (по времени создания она приходится на второй период нашей хроники имяславия) задумывалась в рамках поиска новых оснований математики как альтернатива канторовской теории множеств, причем базировалась она на откровенно номиналистической почве. Уже есть попытки сращивания глубоких методов «Онтологии» Лесьневского (L-Онтологии) с основными

---

[1] Подробнее см.: *Троицкий В. П.* Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., 2007. С. 308–322.

[2] Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. / Сост.: А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М., 2001.

[3] *Иларион (Алфеев), еп.* Священная Тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2002. Т. 1, 2.

[4] *Васюков В. Л.* Формальная феноменология. М., 1999.

принципами логики всеединства соловьевско-лосевского типа — укажем прежде всего на исследования В. И. Моисеева[1].

Обращают на себя внимание также новые тенденции в языкознании, которое своим чередом пришло к вопросам, четко поставленным во втором из указанных у нас периодов. Прежде всего, имеется в виду научная парадигма «нового реализма», разрабатываемая группой акад. Ю. С. Степанова[2]. Характерно, что в этой группе есть ученые, последовательно и прямо следующие в русле имяславия[3]. Вполне самостоятельно от указанной группы исследователей разворачивается деятельность петербургского филолога В. В. Колесова, занятого проблемой истории русского языка как истории «рефлексии над словом-логосом» и включившего в свое рассмотрение не только средневековую проблему универсалий, но и тематику имяславских споров. Отметим, что ставка на «умеренный номинализм», т.е. концептуализм составляет основу его новой теории языка[4].

Важный пример дает также творчество известного московского математика А. Н. Паршина, который разрабатывает свое направление в философии языка, целенаправленно отправляясь от интуиций имяславия и двигаясь, тем самым, от веры к науке. Он, в частности, разрабатывает новые представления о фундаментальных «древесных» структурах (так ставится и отчасти решается вопрос о вместилище, о «где» языка) и световой природе слова, при этом указываются квантовомеханические аналоги для слова как явления макромасштаба[5].

Конечно, в самом общем виде связь математики и имяславия представляется не столь уж неожиданной, если понимать математику как символический язык особого рода (что верно) и тогда находить в проблематике имяславия важнейшие импульсы для понимания и переосмысления глубинной сущности такого языка. Уже можно назвать работы историков науки, в которых подобного рода связи изучаются в явочном порядке. Так, в цикле недавних публикаций Л. Грэхема и Ж.-М. Кантора[6] разрабатывается гипотеза о едва ли

---

[1] *Moisiejew Wiaczeslaw I.* Ontologia Stanislawa Lesniewskiego i Logika Wszechejdnosci // Kwartalnik Filozoficzny. Tom XXXII. Zeszyt 1. Kraków. 2004. P. 101–126.

[2] *Степанов Ю. С.* Язык и метод. К современной философии языка. М., 1998 (раздел «Система и Текст»).

[3] *Постовалова В. И.* Наука о языке в свете идеала цельного знания // Язык и наука конца 20 века. М., 1995. С. 342–420.

[4] *Колесов В. В.* Философия русского слова. СПб., 2002.

[5] *Паршин А. Н.* Путь. Математика и другие миры. М., 2002. С. 78–86, 98–99, 213–214, 217–236.

[6] См., например: *Грэхем Л., Кантор Ж.-М.* Два подхода к оценке математики как феномена культуры: Россия и Франция // Вопросы истории естествознания и техники. 2006. № 3; *Они же*. Имена бесконечности. Правдивая история о религиозном мистицизме и математическом творчестве. СПб., 2011.

ли не прямом воздействии идей имяславия на становление и развитие Московской математической школы, которую основали Д. Ф. Егоров (известный «имяславец») и его прямой ученик Н. Н. Лузин.

Можно также прибавить пример из творческой биографии уже упоминавшегося польского математика Ст. Лесьневского, создавшего в первой трети XX века своеобразную отрасль математической логики, в которой базовую часть составляет особая, тщательно детализированная «логика имен», развитая им практически синхронно с вариантами «философии имени» у А. Ф. Лосева и С. Н. Булгакова. Во времена «Афонского дела» указанный ученый жил в России, у него были возможности следить за вспыхнувшей полемикой «имяславцев» и «имяборцев» и потому он вполне мог почерпнуть из нее вдохновляющие ориентиры для собственной работы уже в области оснований математики. Следует, правда, отметить, что для названных примеров еще предстоит уточнить немаловажные детали фактического характера, многое покамест остается на уровне историко-научных гипотез.

Богатый опыт по созданию и развитию «философии имени» позволял А. Ф. Лосеву переносить ряд идей, имяславских по своей сути, в область содержательной интерпретации самой математики и, что наиболее ценно, в ее областях наиболее темных и спорных, связанных с проблемами оснований. Данную линию можно проследить по опубликованному недавно большому трактату «Диалектические основы математики»[1]. Закончена эта большая работа (вернее, ее первый том) около 1936 года, т.е., в нашей периодизации имяславия, она приходится на время между вторым и третьим периодом, — уже в том длительном перерыве, когда об имяславии и почитании Имени Божия нельзя было говорить вслух. Развиваемая здесь фундаментальная философия математики во многом идейно смыкается с идеями лосевской «философии имени», особенно по таким направлениям:

а) учение о выразительных формах в математике (заметим, что сфера выражения и есть, по Лосеву, сфера именования, где закрепляется существо данного объекта мысли),

б) признание антиномий в существе, в самом основании математических объектов (это явственно закреплено в диалектической дефиниции «множества», по Лосеву), и осознание сложности именования как акта творения,

в) учение о типах бесконечности и континууме (здесь акт «выражения-именования» снова играет решающую роль).

В целом, надо отметить, лосевская установка на совместное рассмотрение фундаментальных проблем, возникающих в богословии, философии и точных науках, вполне соответствует идеалу «цельного знания», которому вслед за Вл. Соловьевым верно следовал «последний философ Серебряного века».

---

[1] Отрывки работы опубликованы в книге: *Лосев А. Ф.* Хаос и структура. М., 1997. Полное издание: *Лосев А. Ф.* Диалектические основы математики. М., 2013.

Трактовка А. Ф. Лосевым диалектики как метода преодоления «дурного платонизма»

С. В. Яковлев

В статье А. Ф. Лосева «Русская философия» (впервые опубликованной в 1919 году на немецком языке) — при исследовании некоторых особенностей мировоззрения Гр. Сковороды — можно встретить достаточно необычное словосочетание «дурной платонизм», употребленное в контексте общего рассмотрения проблемы соотнесенности Бога и мира, видимого и невидимого: «В этом разделении двух сущностей Сковорода доходит до полного дуализма, так сказать, до дурного платонизма»[1]. Оставляя — на время — в стороне мгновенно возникающую аллюзию на гегелевскую «дурную бесконечность» («...die schlechte oder negative Unendlichkeit») из 94-го параграфа «Энциклопедии философских наук», следует, как представляется, обратиться к тому тексту, на который А. Лосев опирался в своем обзорном исследовании. При этом выясняется, что привлекшее наше внимание выражение принадлежит В. Ф. Эрну и встречается в его увидевшей свет в 1912-м году работе «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение»[2] при анализе соотношения дуалистических и монистических тенденций в трактатах Гр. Сковороды. Вне всякого сомнения, под «дурным платонизмом» В. Эрн, а вслед за ним и А. Лосев подразумевали имевшую глубокие историко-философские корни трактовку развивавшегося в некоторых платоновских диалогах соотношения «вещи» и «идеи вещи» как выражения принципиально дуалистической позиции самого Платона. Однако не менее ясным представляется и отрицательное отношение как В. Эрна, так и А. Лосева к *исключительности* такого рода трактовки в оценке творческого наследия самого Платона. В настоящей работе мы постараемся, основываясь на опубликованных к настоящему времени трудах А. Ф. Лосева, выявить специфику его взглядов на указанную проблему.

Для начала, разумеется, необходимо четко представлять: какие именно трактовки платоновской доктрины существовали ко времени написания статьи «Русская философия» и что могло способствовать выбору А. Ф. Лосевым одной из этих трактовок. В вышедшей в 1912 г. — в русском переводе С. Л. Франка — книге Эд. Целлера «Очерк истории греческой философии» («Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie») не только сформулированы основные положения дуалистической и монистической

---

[1] *Лосев А. Ф.* Русская философия // Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 81.

[2] *Эрн В. Ф.* Григорий Сковорода: жизнь и учение // Эрн В. Ф. Борьба за логос. Григорий Сковорода: жизнь и учение. М., Минск, 2000. С. 530.

трактовок учения Платона об идеях («С одной точки зрения, платоновская система является если не пантеистической (ибо многие идеи не суть только части или эманации одной высшей идеи), то монистической или чистым идеализмом: вещи имманентны идеям. Рассматриваемая с другой точки зрения, она представляется дуалистической: идеи отделены от вещей, как и вещи от идей»[1]), но вместе с этим приведено и немаловажное указание автора книги на то обстоятельство, что, по его мнению, Платону не удалось не только последовательное проведение только одной из указанных точек зрения, но и их непротиворечивое примирение[2]. В целом же Эд. Целлер ничего не говорит о преимуществах какой-либо одной из двух трактовок платонизма, в то время как, к примеру, изданный под редакцией Э. Л. Радлова в виде отдельной книги «Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии» в статье «Дуализм» высказывается по этому поводу со всей определенностью: «Дуалистами могут быть названы Платон и Декарт»[3]. И, хотя несколькими строками ниже все же упоминается о наличии у Платона тенденции «перехода дуализма в монизм», классифицирующее отнесение Платона к разряду дуалистов уже оказалось свершившимся. Причем в статье «Платон» из того же самого «Философского словаря…» о дуализме говорится с еще большей строгостью: «У Сократа Платон взял учение об идеях как отражении истины; у Гераклита веру в то, что явления текут и в них нет неизменного; у элеатов — что истинное бытие должно быть вечным и неизменным. Из этих элементов образовался дуализм Платона — учение, что мир явлений есть мир небытия, и что истинное бытие принадлежит только общему или идеям… Главный недостаток Платона — его дуализм, с которым он не справился»[4]. Фактически с тех же оценочных позиций учение Платона рассматривается и в «Курсе истории древней философии» кн. С. Н. Трубецкого, впервые изданном — в двух частях — уже после смерти автора, в 1906–1908 гг. (впоследствии составившем в Собрании сочинений пятый и шестой тома). Причем, весьма примечателен предложенный автором «Курса...» обобщающий вывод, затрагивающий не только специфику позиций нескольких отдельно взятых мыслителей: «Для Платона все основные начала сводились к форме и материи, чисто пассивной, лишь образуемой формою; то же мы находим и у Аристотеля. Здесь — тот же общегреческий дуализм, начало которого мы видели уже в пифагорействе»[5]. Отметим, что лекционные материалы, посвященные Платону и Ари-

[1] *Целлер Эд.* Очерк истории греческой философии. М., 1996. С. 132.

[2] *Целлер Эд.* Очерк истории... С. 132.

[3] Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии. СПб., 1904. С. 83.

[4] Философский словарь... С. 200–201.

[5] *Трубецкой С. Н., кн.* Курс истории древней философии. Ч. 2. М., 1908. С. 71.

стотелю, могли быть доступны читателям еще при жизни кн. С. Н. Трубецкого — в виде литографии, подготовленной при его участии в качестве пособия для студентов. Из крупнейших зарубежных исследований, переведенных на русский язык, упомянем еще[1] монографию В. Виндельбанда «Платон», вышедшую в переводе А. Громбаха в 1900-м году. Эта работа примечательна для нас тем, что, несмотря на неоднократно повторяющиеся напоминания[2] о платоновском дуализме, в ней уделено место и рассмотрению попытки его устранения — утверждением Платона о своеобразной наполненности чувственного мира иноприродными ему образами с точки зрения объяснения наличествующей в этом мире целесообразности[3]. В принципе, все указанные книги могли быть известны А. Ф. Лосеву, и по этой причине нельзя полностью сбрасывать со счетов их возможное влияние на формирование его отношения к трактовке платоновского учения об идеях как дуализма.

Однако, на наш взгляд, наиболее интересным в данной связи можно считать то обстоятельство, что А. Лосев ещё за несколько лет до написания статьи «Русская философия» затрагивал тему дуализма применительно к античной философии и творчеству Г. Сковороды — в одном из гимназических сочинений, относящихся к 1910-му году, под названием «Г. С. Сковорода в истории русской культуры». После публикации его текста в 2003-м году стало возможным говорить о том, что уже в тот период А. Ф. Лосев не разделял точки зрения тех исследователей, которые классифицировали взгляды и Г. Сковороды и Платона исключительно как дуалистические. В сочинении гимназиста А. Лосева читаем: «... Сковорода был совершенно чужд той теории, которая называется философским дуализмом и которая считает каждую натуру совершенно самостоятельной и самобытной субстанцией. По-моему, Сковорода здесь был исповедником именно того “трансцендентального монизма”, который А. И. Введенский считает особенностью нашей философии. Скажу больше. Учение Сковороды о мире сильно напоминает мне учение Платона об идеях. Недаром Сковорода преклоняется перед античной философией и Платоном в частности. Как у Платона “идеи” есть не что иное, как мысли Божества, воплощающиеся здесь на земле и создающие этим видимый мир, так и у Сковороды над материей носится “Вышний Дух”, который создает ее и действует в ней»[4]. Вполне закономерным можно

---

[1] В главе «Платон» безусловно заслуживающего внимания труда Г. фон Арнима «История античной философии» (пер. С. И. Поварнина. СПБ., 1910) интересующий нас «классифицирующий» аспект не упоминается.

[2] *Виндельбанд В.* Платон. СПб., 1900. С. 85–86, 94, 99, 113.

[3] *Виндельбанд В.* Платон. СПб., 1900. С. 108.

[4] *Лосев А. Ф.* Г. С. Сковорода в истории русской культуры // Лосевские чтения. Материалы научно-теоретической конференции. Ростов-на-Дону, 2003. С. 4.

считать возникающий вопрос об источниках столь твердых убеждений в оценке философских позиций и Г. Сковороды и Платона.

В ходе поиска ответа на поставленный вопрос в качестве исходного, требующего тщательной проверки, предположения можно допустить, что юному Алексею Лосеву мог быть известен не только выпуск журнала «Вопросы философии и психологии» (кн. 20 (5) за 1893 г.) с упоминавшейся в сочинении статьей А. И. Введенского «О задачах современной философии в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской», но и более поздние номера, например, с приуроченными к столетию со дня кончины Григория Сковороды статьями Ф. А. Зеленогорского «Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия» (кн. 23 (3) и 24 (4) за 1894 г.), А. Я. Ефименко «Личность Г. С. Сковороды как мыслителя» (кн. 25 (5) за 1894 г.) и А. С. Лебедева «Г. С. Сковорода как богослов» (кн. 27 (2) за 1895 г.). Собственно о самой возможности влияния указанных материалов на формирование отношения А. Лосева к философии Г. Сковороды можно говорить только после детального изучения содержания данных статей. Но в настоящее время более важным для нас является все же вопрос о неприятии А. Лосевым дуализма как «окончательной» характеристики именно по отношению к платонизму.

Как и в предыдущем случае, на наш взгляд, можно, с известной долей вероятности, предположить, что на взгляды А. Лосева оказали влияние публикации в том же самом журнале «Вопросы философии и психологии» и, не в последнюю очередь, статья В. Зеньковского «Платон в трактовке П. Наторпа», которая посвящена рассмотрению не переведенного на русский язык труда «Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus» (Leipzig, 1903)». В этой статье, в частности, при изложении проводившегося П. Наторпом анализа платоновского учения об идеях можно встретить следующее утверждение: «Платон не был, как думают, дуалистом; он был, наоборот, монистом в строгом смысле слова»[1]. Правда, это высказывание не сопровождается ссылкой на определенную страницу книги П. Наторпа, как это делается В. Зеньковским во всех случаях, когда дается перевод или же пересказ того или иного анализируемого им фрагмента. Это обстоятельство не позволяет с полной уверенностью считать приведенное утверждение принадлежащим самому П. Наторпу (в самой книге «Platos Ideenlehre...» нам, к сожалению, не удалось отыскать эту или похожую на нее фразу), но, тем не менее, полностью исключать возможность влияния этой статьи на формирование позиции самого А. Лосева по вопросу о «платоновском дуализме», как нам кажется, не стоит. Нельзя исключать из числа возможных источников, повлиявших на формирование такой позиции и творчество

[1] *Зеньковский В. В.* Платон в трактовке П. Наторпа // Вопросы философии и психологии. Кн. 95 (5). 1908. С. 602.

Вл. Соловьева, в частности, его историко-философские статьи для Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Однако эти статьи («Идеализм» и «Платон»), насколько можно судить, склоняются не к монистической, а как раз к дуалистической трактовке платоновской доктрины в целом[1] и лишь в «Жизненной драме Платона» (опубл. в ж. «Вестник Европы» в 1898 г.) Вл. Соловьев указывает на своеобразную (в основе своей — художественно-поэтическую) трактовку роли Эрота в платоновской доктрине, которая, как считал Вл. Соловьев, как раз и состоит в том, чтобы «перебросить мост» между двумя мирами — живой действительностью и тем, что «истинно есть и должно быть»[2].

Трактовки платонизма как дуалистической системы появились весьма давно. Исследуя тексты мыслителей античности А. Лосев в своем капитальном исследовании «История античной эстетики» специально обратил внимание на то обстоятельство, что «дуалистическое толкование платонизма напрашивается само собой; и оно часто имело место и в древности, и в новейшее время. Что касается древности, то, например, некоторые представители позднейшего доплотиновского платонизма толковали Платона именно так: Плутарх Херонейский (De procr. an. 1014 a), Аттик (Procl. In Tim. I 283, 27–28), Нумений (frg. 52 Des Places)»[3]. Однако, как специально подчеркивает А. Ф. Лосев, наряду с проведением весьма четкой границы идеи и материи, явления и сущности, смысла и факта (что, в основном, и служило причиной для трактовки его теоретических построений как принципиально дуалистических), Платону все же удалось найти способ диалектически объединять эти противопоставлявшиеся друг другу сферы в «одно неразличимое целое»[4]. В целом, как представляется, вряд ли возможно отрицать наличие в текстах Платона признаков как дуализма (отмечавшихся, как мы видим, уже в глубокой древности), так и упоминавшегося В. Зеньковским монизма. Вопрос, скорее, заключается в том, насколько обоснованной можно считать ту или иную из предлагавшихся — на основании комбинации этих признаков — реконструкций взглядов Платона в целом.

Здесь хотелось бы вернуться к уже упоминавшейся выше статье «Платон» для Энциклопедического словаря Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Наряду с выявлением причины, обусловившей происхождение «философии отрицательного дуалистического идеализма», в виде своеобразного осмысления события, имевшего для Платона колоссальную нравственную значи-

---

[1] Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 1997. С. 139, 376, 379.

[2] *Соловьев Вл. С.* Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 624.

[3] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8 т. М., 2000. Т. 8, ч. 1. С. 15.

[4] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8 т. М., 2000. Т. 2. С. 329–330.

мость — казни Сократа[1], Вл. Соловьев обратил внимание и на намечавшуюся в платоновской философии «логическую точку соприкосновения» чувственно воспринимаемого и идеального миров в качестве диалектически понимаемого присутствия относительного небытия в бытии абсолютном, хотя при этом и подчеркнул теоретическую слабость подобного объяснения[2]. Указанный момент был впоследствии развит А. Ф. Лосевым в аспекте четкой фиксации постулируемого Платоном особого рода бытийствования идей, который имеет весьма мало общего как с простым логическим абстрагированием, так и с исключительно субъективным «мысленным конструированием». Именно недостаточная ясность в этом вопросе, как считал А. Ф. Лосев, зачастую приводила к трактовке идей как гипостазированных понятий[3] и потусторонних субстанций[4].

Кроме этого, А. Ф. Лосев обращает внимание на то, что Платон не просто фиксирует различие между предметом и идеей предмета (между постигаемым чувствами и постигаемым умом), но, кроме этого вполне очевидного разделения, вводит исходный принцип Единого, стоящий выше любого возможного разделения. Этот принцип (лучше сказать: Первопринцип) «объединяет в себе не только идеи, но и все неидеальное, всю материю, весь вообще материальный мир». Именно поэтому, как считает А. Ф. Лосев, вряд ли возможно говорить исключительно о дуализме Платона при столь явных «симпатиях» этого мыслителя к монизму, проявляющихся у него в тенденции «находить абсолютную единичность не только в отдельных вещах и предметах, не только в познании и мышлении, но и во всем мире, взятом как целое, и во всем бытии, взятом как единое целое»[5]. К аналогичным выводам ранее пришел известный дореволюционный исследователь А. Гиляров в своем труде «Платон как исторический свидетель...», анализируя проблему критики самим Платоном некоторых положений теории идей, встречавшихся в его же диалогах. А. Гиляров специально подчеркивал имеющиеся у Платона указания на то обстоятельство, что возникающие апории «примиряются в высшем синтезе Платоновой философии — в учении о нераздельном единстве тожественного и иного или духа и материи, идеального и реального, единого и многого, пребывающего и подвижного»[6]. Эту позицию, много позднее, поддержал и В. Ф. Асмус в своей книге «Платон»[7].

---

[1] Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов-на-Дону, 1997. С. 376.

[2] См.: Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов–на–Дону, 1997. С. 378–379.

[3] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 2. С. 186–187.

[4] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 2. С. 637.

[5] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 2. С. 286.

[6] *Гиляров А. Н.* Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики. Киев, 1891. С. 355; см. также С. 179–181.

[7] См.: *Асмус В. Ф.* Платон. 2 изд. М., 1975. С. 109.

Особую роль в критике платоновского учения об идеях (в их отношении к чувственно воспринимаемому миру) играли положения, выдвигавшиеся Аристотелем. А. Ф. Лосев посвятил изучению этой проблемы специальную работу: «Критика платонизма у Аристотеля» (1929), в которой — на основе тщательной работы с оригинальными текстами — уделил особое внимание использовавшимся интерпретациям. Позицию Платона и ее трактовку Аристотелем А. Ф. Лосев вкратце излагает следующим образом: «Платон и не думал гипостазировать идеи и числа так формалистически и натуралистически, как это только и может быть понятным Аристотелю. Он требовал *антиномики*: если вещь имеет идею (а это со всеми здравомыслящими утверждает и Аристотель), то вещь *и есть, и не есть* эта идея, а также и сама идея и есть, и не есть вещь <…>. Аристотель же принципиально стоит *на точке зрения закона противоречия*, и потому раз уж вещь есть вещь, то идея не может быть вещью, и раз идея есть идея, то она не может быть в одно и то же время и в одном и том же смысле вещью»[1]. Другими словами, А. Ф. Лосев считает, что в данном случае необходимо учитывать особенности трактовки, обусловленные позицией самого Аристотеля, использовавшего иной «логический» подход, по сравнению с тем, которой применялся Платоном. И с этой точки зрения в аристотелевской критике совершенно необходимо отличать «непонимание существа диалектики», от вполне справедливой критики «формально-логических сторон платонизма»[2], которые, кстати сказать, критиковались самим Платоном[3] в «Парменида» (и которые, рые, по мнению ряда исследователей, к которым примыкает в данном случае и А. Ф. Лосев, выдвигались на первый план — в виде «абсолютного дуализма» — сторонниками мегарской школы).

Как представляется, к приведенному высказыванию нужно добавить весьма важное замечание методологического характера в более ранней работе А. Ф. Лосева — «Античный космос и современная наука» (1927). Речь идет о том, что мышление в поисках объясняющего начала стремится преодолеть, в том числе и кажущееся исходным разделение на противостоящие друг другу взаимоисключающие положения (к числу которых, вне всякого сомнения, можно отнести и предлагаемое Платоном соотношение «вещи» и ее «идеи»). То есть мысль должна искать пути преодоления дуализма с целью его «снятия» не имеющим противоположности началом. По этой причине, как считал А. Лосев, принцип монизма должен считаться основополагающим для мышления вообще: «Мысль не может остановиться на дуализме начал. Мысль только там, где все покрыто одним принципом, где все

---

[1] *Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 546.

[2] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 2. С. 766.

[3] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 2. С. 141; Т. 3. С. 354; Т. 6. С. 341.

выводится из одного принципа»[1]. В той же работе можно отыскать и образное противопоставление дуализма и диалектики: дуализм, по словам А. Лосева, это не только «торжество абстрактного рассудка» и «гибель целостной диалектики разума», но и, что самое важное, «гибель разума»[2]. Позднее, в своей «Истории античной эстетики», А. Ф. Лосев в обобщающем смысле трактовал и всю «античную гносеологию» как не принимавшую в качестве окончательного итога «абсолютный» дуализм[3].

Специфическое объединение противоречий в качестве основного принципа платоновской диалектики подметил еще Г. Гегель в своих «Лекциях по истории философии», поэтому, применительно к позиции А. Ф. Лосева в этом вопросе в определенном смысле можно говорить о своеобразной традиции трактовки. Особую роль в аспекте рассмотрения «дурного платонизма» и его преодоления играют ранние работы А. Ф. Лосева: «Античный космос и современная наука», «Критика платонизма у Аристотеля» и «Очерки античного символизма и мифологии». Например, в первой из названных работ имеется целый раздел («Диалектические конструкции в античной мысли»), посвященный анализу исторически варьировавшихся специфических особенностей понимания «динамической природы Идеи» и «самоположения разума», которые А. Ф. Лосев в данном случае считает основой диалектического развития мысли[4]. В том же самом разделе приводится тщательный анализ текстов Платона, касающихся теоретических основ для различных трактовок диалектики (в разных платоновских диалогах) и, в том числе, для понимания ее как «науки, выявляющей жизнь самой идеи» и диалектического метода как «созерцания совокупностей как идеальных единств и общностей, данных в координированной раздельности»[5]. (Справедливости ради отметим, что с подобными интерпретациями в настоящее время выражает свое несогласие А. В. Ахутин, подчеркивающий принципиальную, на его взгляд, непреодолимость возникающей в данном случае апории единства противоположностей[6]).

Сохраняя в «Истории античной эстетики» преемственность со своими «ранними» (если угодно, довоенными) трудами, А. Ф. Лосев неоднократно говорит о диалектике как способе преодоления дуализма[7], хотя в отечест-

---

[1] *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 131.

[2] *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука... С. 198.

[3] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 6. С. 547.

[4] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука... С. 85, 93. Аналогичный историко-философский экскурс имеется и в «Очерках античного символизма и мифологии» (1930).

[5] См.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука... С. 101, 102, 119.

[6] См.: *Ахутин А. В.* Античные начала философии. СПб., 2007. С. 341. Прим. 2.

[7] См.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 2. С. 275, 285, 638.

венной историко-философской литературе советского периода время от времени возрождались обобщающие оценки платонизма как исключительно дуалистической системы[1], например, в «Очерках по истории философии» В. Сережникова (М.–Л., 1929) и в «Очерках истории философии классической Греции» М. А. Дынника (М., 1936). При этом А. Ф. Лосев специально выделял диалектически понимаемое Первоединое, которое, на его взгляд, играло определяющую роль в платоновской доктрине: «Вот это-то первоединое, превосходящее всякую сущность <…>, и есть подлинный принцип платонизма, а вовсе не мир идей. Этот первопринцип объединяет в себе не только идеи, но и все неидеальное, всю материю, весь вообще материальный мир. И поэтому является глубочайшим историческим заблуждением трактовать платонизм как дуализм»[2]. И именно диалектическое «строение» этого Первоединого позволило А. Ф. Лосеву говорить о том, что в платоновском понимании нет непроходимой границы между чувственно данной действительностью и сферой смысла, поскольку именно диалектика «умеет согласовать бесплотную логику смысла и тяжело-телесную причинность факта»[3].

Опора на этот диалектический первопринцип дает А. Ф. Лосеву возможность отстаивать особую трактовку платоновской идеи как порождающей модели для вещи: «Ни дуализм, когда идея вещи совершенно оторвана от самой вещи, ни спиритуализм, когда идея вещи одушевляет эту вещь и снаружи и внутри нее самой, ни механицизм, когда идея вещи действует на вещь, наподобие какой–то внешней материальной силы, но именно порождающее моделирование впервые правильно и отчетливо характеризует собою, по Платону, отношение между идеей вещи и самой вещью»[4]. Тем самым указываются выявленные в текстах Платона особенности для такого понимания соотношения «идеи» и «вещи», которое учитывает момент эволюционирования в платоновской доктрине, постепенной коррекции Платоном собственных первоначальных представлений об указанных соотношениях.

В настоящее время предложенные А. Ф. Лосевым методы интерпретации платоновской философии (в частности — отказ от постулирования дуализма в качестве исходного принципа для Платона) активно используются в историко-философских исследованиях, примером чему могут служить капитальная работа С. Неретиной и А. Огурцова «Пути к универсалиям»

---

[1] Подробнее о дуалистических и монистических трактовках творчества Платона в этот период см.: *Кессиди Ф. Х.* Изучение Платона в СССР // Платон и его эпоха. Сб. ст. М., 1979. С. 256–266.

[2] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 6. С. 286.

[3] *Лосев А. Ф.* Античный космос... С. 227, 575; см. также С. 246–247.

[4] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики... Т. 3. С. 279–280.

(СПб., 2006), а также раскрывающая основные принципы философского обоснования А. Ф. Лосевым исихазма и ономатодоксии статья Л. А. Гоготишвили «Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх» (опубл. в виде Приложения к кн. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии (М., 1994)).

Музыкософия: мудрость *от* музыки

Н. В. Бекетова

Если бы пришлось давать некую общую характеристику нашей сегодняшней жизни и науки, следовало бы, как и столетие назад, повторить слова юного Лосева «о современной распутице, половинчатости и разрозненности»[1], констатируя, однако, и противоположную тенденцию к возрастанию потребности «высшего синтеза» — необходимой основы каждого мировоззрения, «если последнее хочет остаться самим собою»[2].

Эпоха Блудного сына, в которую мы живем — эпоха Возвращения к Истокам, — отмечена устремлением восстановить утраченную Память Истории, Память культуры — средоточие Памяти Рода и Памяти сердца. Человек нашего времени пытается вспомнить себя целостного, заново открывая «хорошо забытое старое» на путях религии, философии, науки, искусства и нравственности — пяти составных «высшего синтеза»: «все они нам необходимы, если мы не хотим ломать себя», — сообщает нам гимназист Лосев из 1911 года[3]. Выработка органически-стройного миросозерцания, как свидетельствует огромный жизненный путь философа, — обязательное условие осуществления человеческой личности — познающей и самопознающей.

И здесь возможности музыки — «подлинной и основной жизни Абсолюта»[4], бесценного кладезя «высшего синтеза», — безграничны, как и возможности профессии музыко*веда* — истинного гностика, не довольствующегося технологическими подробностями устроения музыкального процесса. «Разумеется, можно «анализировать» музыкальное произведение, разлагая его на «составные части», находя в нем ту или иную «симметрию» и т.д., — пишет Лосев. — Но так же, как и части живого организма суть не части живого организма, поскольку они реально от него отделены и не живут общею с ним жизнью, и — части музыкального произведения суть тогда только части, когда не упускается из виду *общий лик произведения,* не состоящий ни из каких частей и тем не менее *реально их оживляющий и в них живущий*»[5].

В своем последнем выступлении в стенах Ростовской консерватории (это была секция «Лосевские беседы» в рамках Третьего Российского Философского конгресса 2002 года) Юрий Николаевич Холопов подчеркнул: «Мы изучаем то, *из чего состоит* музыка, *как она сделана*, а не *что она есть такое».* И, вопреки узаконенной традиции технологического подхода к музы-

---

[1] *Лосев А. Ф.* Высший синтез. Неизвестный Лосев. М., 2005. С. 14.
[2] Там же. С. 15.
[3] Там же. С. 17.
[4] *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 479.
[5] Там же. С. 442–443 (курсив мой — Н. Б.).

кальному произведению, обосновал необходимость создания ***метафизической теории музыки***, представив ее в символическом облике *пентады Лосева*[1]. На мною заданный вопрос — «Возможна ли метафизическая история музыки?» — Юрий Николаевич, подумав, ответил утвердительно, уточнив: «но для этого нужен большой контекст». Очевидно, здесь разумелся и контекстный принцип подобного целостного исторического музыкального знания, диалогически сопряженного с внемузыкальными информационными полями философии, культурологии, социологии, психологии, педагогики, и собственный личностный контекст интерпретатора, способного к охвату глубин заключенного в музыкальной структуре музыкального смысла.

Установив возможность такой интерпретации в стенах РГК, Юрий Николаевич тогда же высказал пожелание об организации в рахманиновской консерватории центра по изучению и реализации творческого наследия А. Ф. Лосева. Что и произошло: 1 ноября 2002 года в РГК им. С. В. Рахманинова появился Творческий центр «Рахманинов-Лосев: музыка — философия — история»; первой крупной акцией Творческого центра (ТЦ) были торжества к 110-летию А. Ф. Лосева, которые проходили в виде традиционных теперь «Лосевских бесед в РГК им. С. В. Рахманинова», включая научный форум, научно-практический семинар для специалистов гуманитарно-эстетического профиля разных уровней и обязательную концертную программу из любимых музыкальных сочинений А. Ф. Лосева[2]. В теплом дружеском Приветствии от «Дома Лосева» и Общества «Лосевские беседы» лосевскому форуму Аза Алибековна Тахо-Годи отмечает «истинную символичность его наименования — «Искусство в поисках смысла». Поиском смысла была даже в самое тяжелое время вся жизнь А. Ф. Лосева». Так определилась постоянная рубрика мероприятий ТЦ на все последующее десятилетие…

«Жизнь заряжена смыслом, она — вечная возможность мудрости», становление мудрости», — говорит Лосев, — а «познание есть рождение в истине, … любовь познающего к познаваемому, и любовь эта — взаимная»[3].

---

[1] *Холопов Ю.* Метафизика музыки в философии А. Ф. Лосева //Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). Т. 4. Ростов-на-Дону, 2002. С. 430.

[2] Об этом и других мероприятиях ТЦ см.: *Бекетова Н.* «Гордиться славою своих предков не только можно, но и должно…» Презентация Творческого Центра «Рахманинов-Лосев» при Ростовской государственной консерватории им. С. В. Рахманинова // Южно-Российский музыкальный альманах — 2004. Ростов-на-Дону, 2005. С. 440–446; *Бекетова Н.* Творческий Центр «Рахманинов-Лосев» при Ростовской государственной консерватории им. С. В. Рахманинова: опыт культурного диалога // С. В. Рахманинов: на переломе столетий. Вып. 4: Взаимодействие культур в условиях глобализации мира. Харьков, 2007. С. 310–319.

[3] *Лосев А. Ф.* Жизнь. СПб, 1993. С. 25, 39–40.

Более точного руководящего принципа для определения направления деятельности Творческого Центра «Рахманинов-Лосев» трудно сыскать. Главная его задача — создание смыслообразующего диалогического культурного поля, где в общении с великими феноменами Лосева, Рахманинова, их предшественников, современников и последователей осуществляется Чудо восстановления разрушенных структур национальной Памяти — родовой, исторической, культурной, где пробуждается благодатный дар человечности — Память сердца, и Блудный сын начинает ощущать себя благодарным соработником Творца.

Решая подобную задачу, конечно, никак не обойтись без мифа и символа, которые составляют суть ***метафизической истории музыки***, способной адекватно отражать исторические дефиниции музыкального сознания в его развитии[1]. Очевидно, что таковая должна мыслить себя (т.е. обладать самосознанием) соответственно своему объекту: ведь искусство и есть — самосознание культуры, явленное в высшей форме интуитивно-чувственного познания. Не технологическим расчетом, но — вертикалью звучащих смыслов — должно структурироваться синтетическое цельное знание о музыке. А это есть *миф, число и символ,* — суть лосевское определение музыки. Сознавая необходимость развития фундаментального учения А. Ф. Лосева в области диалектики музыкального мифа — ответственнейшей и сложнейшей задачи будущих поколений музыко***ведов,*** с благодарностью принимаем именование ***музыкософия*** **—** так в московском Доме А. Ф. Лосева назвали направление, которое более тридцати лет разрабатывается автором данной статьи (определение В. П. Троицкого). Обозначим основные позиции этого направления и его проблемный контекст, объективируя возможные способы бытования «тонких» музыкальных структур в научно-теоретическом и когнитивном аспектах.

Музыкософия — искусство смыслопостижения, *мудрость от музыки***,** далекая от «плотской мудрости» обывательской лжекультуры; она приобретается лишь пребыванием в модели Абсолютного бытия, путем усвоения бесценного духовного опыта человечества — опыта любви и нелюбви, жизни и смерти, опыта воли, веры, преодоления трагедии, личного и коллективного творчества. Все эти опыты априорно содержатся в музыкальном произведении, и задачей ученого-музыкософа является нелицемерное и самоотверженное раскрытие их духовного смысла. *Оценка как поступок* — не *эстетический* только, *но этический* феномен, — утверждает М. Бахтин, акцентируя необходимость *участного мышления,* которым объективно обладает творческое самосознание: «Не предмет мною пассивным неожиданно завладевает, а

[1] Обоснование такого подхода предпринято автором этих строк в докладе «Возможна ли метафизическая история музыки?» в октябре 2003 года на Четвертых Сергиевских чтениях в МГК им. П. И. Чайковского, посвященных 110-летию А. Ф. Лосева.

я активно вживаюсь в него, вживание — *мой* акт… Вживанием осуществляется нечто, чего не было ни в предмете вживания, ни во мне до акта вживания, и этим осуществленным нечто обогащается бытие-событие, не остается равным себе. И этот творящий новое акт-поступок уже не может быть эстетическим рефлектированием в его существе, …внеположенным поступающему и его ответственности…»[1]

То же скажем о деятельности учителя-водителя, задачей которого является создание пространства со-творчества — суть диалогического пространства Истины, которая выявляется в соотнесении личного опыта участников образовательного процесса с предлагаемой культурной моделью. «Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине, — пишет молодой Лосев. — Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усвояющей Истину»[2].

Соответственно, музыкософия есть *воля к Истине*, своего рода «практическое музыковедение», ориентированное на насущные потребности личного и общественного бытия человека. Управляемая *умным суждением,* она есть нравственно-волевой акт, влекущий к нравственно-волевой деятельности. Она призвана постигать правила жизненного поведения, исходящие из абсолютных законов Духа, что обязывает ищущего Истину к ответственности: он «должен не просто идти, а восходить»[3], понимая, что «жизнь может быть осознана только в конкретной ответственности», а «философия жизни может быть только нравственной философией»[4].

Самопознание — ответственное, *умное* познание — стало быть, есть *Путь* (русская творческая мысль «всегда ставила у нас себе задачу раскрытия не отвлеченной, интеллектуальной истины, а *истины как пути к жизни*»[5] — путь Жизни, путь Любви. «*Безлюбость,* равнодушие никогда не разовьют достаточно сил… *Только любовь может быть эстетически продуктивной, только в соотношении с любимым возможна полнота многообразия*»[6].

Таков основополагающий постулат музыкософии, которая, сообразно отечественной культурной традиции, «представляет собой *чисто внутреннее, интуитивное…* познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а *только в символе,* в образе посредством *силы воображения и внутренней жизненной*

---

[1] *Бахтин М. М.* К философии поступка // Бахтин М. М. Работы 20-х годов. Киев, 1994, С. 22.

[2] *Лосев А. Ф.* Русская философия //Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М.. 1990. С. 76.

[3] Там же. С. 77.

[4] *Бахтин М. М.* К философии поступка. С. 53.

[5] *Лосев А. Ф.* Русская философия. С. 71.

[6] *Бахтин М. М.* К философии поступка. С. 60.

подвижности». Так пишет Лосев о *принципе* русской философии[1], его же мы кладем и в основание постижения смыслов музыкальных процессов, уподобляя процесс «сотворения» метафизической вертикали познания онтологическому феномену Пути с фиксацией главных его этапов (=мифологем) в развертывании-становлении системы общехристианских (в русской музыке — православных) ценностей.

Путь начинается от *Лона*, где происходит решающая для всей судьбы человека *Встреча* с Любовью (формируя гармонический тип сознания) или нелюбовью (кризисный тип — увы, сегодня крайне распространенный). «Заботится ли солнце о земле?» — знаменитое вопрошание из «Диалектики мифа», сотрясая инерцию восприятия, *вдруг* являет забытые черты любовного отношения Я=Ты, естеством своим открывая, *насколько* «ответ о солнце и о земле Коперника был глуп. Просто — глуп. Он «сосчитал»…[2] — А как надо? — А вот как: «А я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная…»[3] С тем же понятна и близка становится духоносная красота любовной интонации Глинки, велико-лепно вылепившая гармонические очертания русского космоса с его высотой-глубиной, далью-ширью, своим-иным, личным-коллективным, природным-родовым, мужским-женским, но главное — светлотой и теплотой… Становится ясно, что петь такую музыку «по горизонтали», от ноты к ноте нельзя. А надо — с верхней форманты, «вертикально», «с неба»…

Созерцание «наиболее духовного и сокровенного» в «конкретно-чувственном»[4] выражении пробуждает и активизирует способность «по-человечески созерцать человеческое», а с тем и принимать Божественное, — как о том словами Ф. Фребеля говорит Лосев[5]. С включением метафизической вертикали формируется способность к «умному чувству»=восстанавливается диалогическая структура Памяти, помогая отвечать на многочисленные вопросы о взаимоотношениях мира и человека. Метафизическая вертикаль — это сплошные «почему». И по мере их накопления становится очевидной недостаточность рационалистической системы бинарных исчислений и необходимость перекодирования бинарных структур в тернарные, устроенные по принципу со-отношения, взаимоотражения и взаимоотдачи, — что и есть любовное измерение бытия. В пределе это тезис о триединстве Абсолюта и его проявленности в тварном мире — то, о чем двадцативосьмилетний Лосев (в продолжение плотиновской мысли о траги-

[1] *Лосев А. Ф.* Русская философия. С. 73–74.
[2] *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 146.
[3] Там же.
[4] Слова Лосева: Высший синтез. С. 125.
[5] Там же.

ческом отъединении родившегося от Родителя «до степени полного забвения» исконой связи[1]) в докладе «О методах религиозного воспитания» говорит о необходимости толкования духовно-семейных отношений по образу и подобию отношений в Самом Божестве: «Как Жизнь и Любовь, Оно должно содержать в себе взаимоотношение отцовства и сыновства, ибо нет большей любви, как эта»[2]. И вот — сцены «семейного счастья» в опере Глинки, где проникновенно-интимное касание родной души рождает ответный трепетный отклик любовной интонации, объединяющей членов рода (Отца и детей) в единой спирально-кольцевой системе взаимоотражений становящегося музыкального целого — уникальных глинкинских «ансамблях Любви», совершенных образцах имитационной полифонии — музыкально-пластическом символе соборного Универсума. Здесь целое очевидно больше суммы своих частей: решающую роль имеют их *связи*, являющие органику единого духовного мировоззрения. «”Мы“ внутренне пронизывает каждую часть этого единства и в каждой присутствует полностью; жизненность свободного надындивидуального “Я” осуществляется в условиях надындивидуальной целостности человечества»[3]. Так естественно осваивается интеллигентное пространство музыкального эйдоса, пластически овеществляющего принцип Творения (интеллигенции как «абсолютного самосознания»: Я — не-Я — соотношение меня с Иным[4]).

Модель творческого акта и есть архетип системной триады, обеспечивающий выход в вертикальное измерение музыкального смысла (=*Переход*). Это очень хорошо видно в музыкальной мифологической *концепции Любви,* которой одарили русскую культуру рубежные музыкальные гении Глинки, Римского-Корсакова и Рахманинова[5].

Определив *музыкальную концепцию* как *целостно оформленную идею* (т.е. *становящееся* в качестве окончательно завершенного *ставшего*), укажем на источник данного определения, каковым является динамическая природа целостного музыкального суждения — того самого, которое есть *смысл и оправдание жизни*[6]: рост жизненного текста в постоянно становящемся

---

[1] *Плотин.* Избранные трактаты в 2-х томах. Т. 1. М., 1994. С. 9–10.

[2] *Лосев А. Ф.* Высший синтез. С. 126.

[3] *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб, 1996. С. 160.

[4] *Лосев А. Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 772.

[5] Феномен рубежного гения исследован в работах автора: *Бекетова Н.* От рубежей веков — к рубежам тысячелетий: личность как символ культурного цикла // На рубежах веков. Ростов-на-Дону, 1999. С. 16–33; *Бекетова Н.* Сергей Рахманинов: на грани миров (личность как символ культурного цикла) // Сергей Рахманинов: история и современность. Ростов-на-Дону, 2005. С. 11–41.

[6] Слова юного Лосева — основа его личностной универсалии (см., например: *Тахо-Годи А. А.* А. Ф. Лосев, или смысл и оправдание жизни // Известия СКНЦВШ. 1990. № 2. С. 18–25).

контексте. Принцип Творения (он же духовно-нравственный *принцип Совестия*) — центральный смысловой концепт русской культуры — становится для нас методологической основой исследования национального культурного архетипа. "Материализуясь" в конкретной художественной структуре, он оформляет музыкальное целое мифа соответственно смыслообразующему универсуму *диалектики Рода:* Я=Я (самоосознающий Личный дух) — Я=Ты (род, семь-я) — Я-Они (инородное) — соборное тождество Я=Мы[1]. В синтезирующих рубежных опусах русских композиторов эта диалектика проявляет качество *целостности* и *полноты*, характерное для «светоносного» соборного сознания.

Именно оно утверждается *Лоном* русского музыкального мифа при его рождении. В оперных шедеврах Глинки можно наблюдать органику *разворачивания магического имени* национального мифа от эйдоса к логосу — заключительному хоровому гимну Хвалы Творцу. В «Жизни за царя» этот процесс, являя совершенное воплощение диалектики музыкального эйдоса (благодаря чему можно говорить о последовательной реализации в этой опере музыкально-пластической концепции соборного Всеединства), имеет еще и исторический — музыкальный и внемузыкальный контекст: финальное апофеозное «Славься» являет полное текстовое совпадение с «Яко да царя» — последней частью «Херувимской», в которой излагается идея ожидания (обретения) Царя Небесного. Именно с этой части — символической Вести — Глинка начал свою «Херувимскую» в 1828 году, затем в 1836 появилась опера, которая буквально «вытекла» из интонационной сакральной идеи, а затем в 1838 году была дописана вся «Херувимская». Так проявляется изначально неявленное, но всегда бывшее и вечно сущее Имя русского музыкального мифа. Рассматривая его полислойную, полисемантическую структуру как *становление ставшего,* констатируем единосущность временного и вечного, что проявляется в сопряжении разных планов музыкального бытия: горизонтального развития всем привычного исторического оперного сюжета с вертикальным процессом «ниспускания» исходного музыкального эйдоса (смыслоорганизующего духовного императива мифологической Вести) «с неба на землю»: изначально невидимый план драматургии, осуществляющий мифопроекцию Священной истории, постепенно реализуется «наизворот», ретроспективно — согласно логике символа — выявляя интеллигентные связи «Славься» с исходной «темой Родины», материал которой (а на самом деле — «Славься») — основа всех без исключения тем русского лагеря. Характерно, что «встреча» вертикали и горизонтали обнаруживается в «золотом

[1] Подробнее см.: *Бекетова Н.* Концепция Преображения в русской музыке // Музыкальная культура христианского мира. Ростов-на-Дону, 2001. С. 104–132; *Бекетова Н.* Русский музыкальный миф: методология смыслопостижения // Музыка и музыкант в меняющемся постсоветском пространстве. Ростов-на-Дону, 2008. С. 232–252.

сечении» оперной формы, где в двух ответах Сусанина полякам (третье действие) последовательно-инвариантно соотнесены тема «Славься» и тема Родины. Принцип золотого сечения, равно и принцип двойного бытия — константная основа мифологической архитектоники «Жизни за царя», пластическая скульптурность которой подобна величавым скульптурным изваяниям античности. Здесь, как и в «Снегурочке» Римского-Корсакова, от вдохновенной работы о которой А. Ф. Лосева отталкиваемся[1], мы наблюдаем высший вид оформленности, характерный сочетанием архитектурности, живописности и скульптурности, но с учетом специфики исторического мифа. В русской традиции он откровенно воплощает концепты Священной истории духа, ведая, при каких условиях будет гармонично существовать русский и славянский мир, а при каких неизбежно погибнет. Как уточняет поэт и мыслитель Ф. Тютчев, современник рождения глинкинского шедевра и в качестве русского дипломата прямой участник «польских событий» того времени, — вовсе не по причине своей «самобытной польской народности» должна была погибнуть Польша «— чего Боже сохрани! — но ее ложному образованию», а именно неспособности к христианскому общежитию в мирной семье народов.[2] То же пророчествует музыкальный миф Глинки, соотнося два типа праздника, два типа ритуала: праздник Духа (русская литургия, уже всегда бывшая и не преходящая в музыкальном космосе) и праздник тела — блестящие польские танцы: апофеоз войны, кровавый пир захватнического племени. Война и мир, профанное и сакральное, конечное и бесконечное, тело и Дух, смерть и Жизнь… «Пророчество существует для того, чтобы установить *смысл* грядущих времен, а не их факты»[3], и оно есть равнодействующее Памяти. Уроки надо учить хорошо…

Итак, очевидно, что энергия музыкального смысла нотами не фиксируется. Что «линейным» образом, с помощью музыковедческих технических премудростей невозможно понять и объяснить истинный смысловой состав музыкальных шедевров — ибо клавир не есть еще музыка, как и человек — не есть только тело. Ограничиваясь «телом», невозможно объяснить, например, *принцип двойного бытия*, = Договор земли и неба, Бога и человека, который фиксирует Интродукция «Жизни за царя» в первых трех своих нотах: Весть (Вет) — От-вет, сразу узаконенная высота… В учебниках значится: «ширь и просторы русской земли»; духовная глубина ограничивается природной горизонталью. Но при-рода — *при* роде! И музыкальный миф Глинки переплавляет природное и человеческое, родовое и социальное в едином «сплошнотекучем» потоке «*нераздельной органической слитости взаимо-*

[1] *Лосев А. Ф.* О музыкальном ощущении любви и природы. К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. Выражение. С. 603–621.

[2] *Тютчев Ф. И.* Россия и Германия // Русская идея. М., 1992. С. 97.

[3] *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. С. 204.

проникнутых частей бытия»[1]. Вот где бы и шлифовать то музыкальное суждение, о котором Лосев говорит, что оно *«само по себе есть музыка в сознании»*, существующее «как становящееся знание»[2].

Примеры бесконечны. Как объяснить семантическое противоречие текста и музыки в первом монологе Бориса Годунова «Скорбит душа» (восходящая царственная кварта на слове «Скорбит» — вместо, скажем, ламентозной секунды) на фоне утверждений учебника о точном соответствии музыкальной интонация Мусоргского смыслу каждого произносимого слова. Но при «вертикальном» прочтении оперного текста (включая и соответствующий трагический фактурный комплекс) открывается видение иной — духовной — реальности, запечатленной композитором именно в идее изначальной обреченности неправедной власти. Неучтением духовной реальности также страдает утверждение «типового обобщения» интонации у Глинки (а как же тогда быть с совершенной конкретикой явления «Чудного мгновенья» — воздушных летящих синкоп на вершине интонационного круга-спирали?[3]) С точки зрения «единственно реальной реальности материи» это объяснимо отсутствием у Глинки «социальной» конкретики характеристического интонирования его последователей. Но качество «правды» его музыки совсем иное…

Можно зафиксировать «симфонизм» в факте совпадения интонационного состава тем «Фатума» и финальной «Березы» в Четвертой симфонии Чайковского, но нельзя данным «технологическим» объяснением проникнуть в экзистенциальные глубины гениальной души: в известной авторской программе говорится о необходимости идти в народ, «если в тебе самом нет места для радости», но оборотень-«Береза», в кульминации финала являющийся в облике «Фатума», открывает невысказанное. «И всюду страсти роковые, и от судеб защиты нет»: одно дело — *хотеть* «придти в народ», другое — *мочь*… И здесь — не столько трагедия индивидуализма как «отрыва от народа», хуже — отпада от Творца, от заветов Рода, от Вести…

«В логизме Бог-Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, человек — Личность»[4]. Хочется продолжить словами Мусоргского: «Я разумею народ как великую личность». И то, что называется «русской психологической школой», оказывается наследием великой русской метафизики, где психология велика именно тем, что «человек *в глубочайшей тайне* своего

---

[1] *Лосев А. Ф.* Форма. Стиль. Выражение. С. 441.

[2] Там же. С. 459 (курсив мой — Н. Б.).

[3] Здесь следует вспомнить о синкопе у Нейгауза: «Синкопа, *гражданка Синкопа,* есть определенное лицо… с определенным выражением… и значением» (*Нейгауз Г.* Об искусстве фортепианной игры. М., 1982. С. 51–52).

[4] *Лосев А. Ф.* Русская философия. С. 77.

личного бытия, в *непостижимом зерне своей индивидуальности*[1] гораздо ближе и существеннее постигает модус существования Бога и Мира, чем применяя периферическое, совершенно бессмысленное и отвлеченное понятие мертвенной вещности»[2]. Поэтому «настоящее слово, — пишет А. Михайлов, — зиждется на настоящем умолчании и на настоящем молчании, безмолвии…, и в то же время, умалчивая, умеет через посредство умолчания все же высказать и то, для чего нет имени»[3]. Почему так опасен «бух. учет» в искусствознании! Ведь замысел (что известно еще со времен Платона) порой в итоге больше того, что знает о нем автор; иногда весьма опрометчиво интерпретировать его, исходя лишь из высказываний самого мастера. «Не философ правит словом, но слово правит им… Философ — это орудие управляющего им слова», — говорит Михайлов[4]. Также и музыкософ должен быть умным орудием звучащего Логоса, умело владеющим энергопластической логикой музыкальных процессов с доминирующим в них принципом онтологической «вертикали». Ведь «понять не значит изложить содержание (это логическое и рационалистическое засилие); понять факт значит сказать *нечто гораздо большее, чем дает сам факт*. И надо *не избегать этого «нефактического»,* а, наоборот, культивировать его, — утверждает Лосев, тут же предупреждая: — Иначе оно войдет с заднего крыльца, в искаженном виде»[5].

И сколь многочисленны образцы подобного произвола в области музыкальной интерпретации! Очень точно об этом, применительно к исполнительскому искусству, говорит Н. Метнер: «м а с к а[6] и о т с е б я т и н а практикуются исполнителями, не имеющими в своей душе должного к о н т а к т а с исполняемым. Оба эти случая характерны тем, что обнаруживают действие с о о бражения вместо художественного в о о бражения»[7] И далее Метнер характеризует музыкальный феномен Рахманинова с точки зрения

---

[1] Приведем суждение С. Л. Франка о великом творчестве современника эпохи великих русских музыкальных трагедий: «Широко известная психологическая глубина произведений Достоевского основана на его представлениях о том, что каждая личность находится в непосредственной связи с первопричинами и сущностями бытия» (*Франк С. Л.* Русское мировоззрение. СПб, 1996. С. 157).

[2] *Лосев А. Ф.* Русская философия. С. 77 (курсив мой — Н. Б.).

[3] *Михайлов А.* Терминологические исследования А. Ф. Лосева и историзация нашего знания // А. Ф. Лосев и культура XX века. Лосевские чтения. М., 1991. С. 52.

[4] *Михайлов А.* Терминологические исследования А. Ф. Лосева. С. 55.

[5] *Лосев А. Ф.* Высший синтез. С. 107.

[6] Здесь имеется в виду «к о л л е к т и в н о препарированная т р а д и ц и я », ориентация на принятое исполнительское клише — «для всех исполнителей одинаковая маска» (*Метнер Н.* Цит. изд. С. 319).

[7] Там же. С. 319–320.

«силы именно в в о о бражении, то есть принятии в душу свою музыкальных о б р а з о в подлинника»[1].

Почему так трудно играть музыку Рахманинова? Ведь дело не только в огромной руке Сергея Васильевича, которой обладает далеко не каждый пианист, и не только в уровне высочайшей технической сложности исполнительской задачи. Нужно играть так, чтобы с первых же колокольных ударов Второго фортепианного концерта, чувствовалось (по известным словам Н. Метнера), «как во весь свой рост подымается вся Россия»[2]. Достичь такого эффекта может только зрелое самосознание исполнителя, который способен благоговейно и личностно-ответственно осуществить контакт с великой музой «последнего звонаря русской музыкальной культуры»[3]. А это значит способность идти Крестным путем жертвы и созидания, ибо у Любви другого пути — нет.

Непознаваем факт геройства
Без пыли Крестного пути,
Который довелось пройти;
Без одинокой чащи сада,
Где чаша жертвенного чада
Полна спасительного яда;
Где выбор сделан в пользу «Надо»,
И на распятии Голгофы
Последний стон исторгли строфы.
Где звуки никли величаво,
Чтоб смог начать писать сначала
Отступник летопись свою,
Вернувшись в прежнюю семью…[4]

Путь должен быть пройден. Тогда осуществляется Жизнь (индивидуальная и коллективная) в ее главной задаче соответствия Замыслу Творца (=Промыслу Божию), который есть Тайна. Изначально невидимая, она *является* в процессе становления (=осмысления) жизненного Задания; мифологемы *Испытания*, *Выбора, Жертвы* (*=Голгофы*) — необходимые этапы христианского Пути, реализующие его главную цель — мифологему *Чуда* (*=Преображения*), знаменующуюся *Переходом* от внешнего к внутреннему,

[1] Там же. С. 320.

[2] *Метнер Н.* С. В. Рахманинов // Воспоминания о Рахманинове. В 2-х т. Т. 2. Изд. 2. М., 1962. С. 320.

[3] Применяем этот парафраз совершенно сознательно: данное сравнение уместно и по *принципу*, и по *содержанию* (см.: *Лосев А. Ф.* Высший синтез. С. 24).

[4] Поэтический текст (приведен отрывок из поэмы автора «Сны Памяти») всегда — необходимая часть синтетической методологии, благодаря смысловой емкости символа позволяющий достигать необходимого уровня «смыслового сокращения» (*Лосев А. Ф.* Жизнь. С. 185), активизируя восприятие сложных смысловых универсалий.

от материального к духовному, от видимости к сущности, от временного к вечному, от смерти — к Новой Жизни. Последний этап — Возвращение к Истокам (*Блудный сын*, собственно Память). Схематически представленный здесь внемузыкальный смысловой ряд являет мифологическую универсалию *осуществленного Пути,* его *полный цикл,* характерный именно качеством достигнутого Преображения — что и есть «чудо*, мифическая целесообразность*»[1]*, «чудесная личностная история»*[2]. И, поскольку «обыкновенно под чудом в собственном смысле мы понимаем сферу *цельной личности* и исторические проявления *цельной личности*»[3], *диалектика Чуда* есть мифология Гения, универсально выражающего универсум Бытия в зеркалах Памяти о небе (гармонический тип сознания, мифологическая концепция Преображения) и Памяти о грехе (кризисный тип, концепция Грехопадения)[4]. Но одновременно это основа героического мифа — мифа поиска (Истины), мифа преодоления (себя внешнего собой внутренним), мифа победителя (темного хаоса — Божественным подвигом Творения) — так онтологические концепты мифа одухотворяются вертикалью христианского Преображения. Ибо Гений, как справедливо утверждает И. Ильин, и есть национальный герой, «Атлант, несущий на своих плечах духовное небо своего народа»[5]:

Так тяжко — сорванные скрепы
Смиренным подвигом труда
Чинит подвижник. Навсегда
Восставив Память поколений
В подмогу расточенным им —
Сиюминутным и слепым.
Так Блудным сыном он стучится
В чертоги вечные Отца,
И искупительным моленьем
Своих пророческих творений
Нам отверзая небеса,
За нас пред Богом поручится…

«Гений ставит свой народ перед лицо Божие и выговаривает за него и от его имени символ его предметной веры… Гений есть тот творческий центр,

---

[1] *Лосев А.* Миф. Число. Сущность. С. 173.

[2] Там же. С. 195.

[3] Там же. С. 172.

[4] Оба типа подробно исследованы в работах автора, см., например: *Бекетова Н.* Праздник русской музыки: «Жизнь за царя» М. И. Глинки как национальный миф // Южно-российский музыкальный альманах — 2004. Ростов-на-Дону, 2005. С. 20–31; *Бекетова Н.* Рахманинов и Шостакович: этапы национального самосознания // Шостаковичу посвящается… К 100-летию со дня рождения композитора. М., 2007. С. 208–235.

[5] *Ильин И. А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 232.

который оформляет духовную жизнь и завершает духовное творчество своего народа; этим он оправдывает жизнь своего народа перед Богом…»[1] Таков Гений Лосева, Рахманинова, Пушкина, Глинки, Мусоргского, Шостаковича — «*истинных зиждителей родины*…»[2], постижение духовного Пути которых в «чудесной личной истории» их творений содержит колоссальный духовно-нравственный, познавательный, воспитательный потенциал. И те внемузыкальные контекстные уровни, которые организуют музыкальное мифологическое бытие[3], усваиваясь в конкретике логосного смыслопостижения с одной стороны, а с другой — наполняясь первозданными энергиями музыкального эйдоса, способны сотворить подлинное Чудо явления Личности самосознающей. Ясно-видение и ясно-слышание музыкософского «живого знания» рождено в стихии музыкального мифа. А «специфическая диалектика мифологии совершенно непохожа на диалектику научного сознания»[4]. Значит, Чуду — быть!

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Кроме названных диалектики Рода, диалектики Чуда, принципов двойного бытия, преодоления профанного сакральным, явления видимого в изначально невидимом, Уже преображенного — в концепции Любви (либо уже извращенного — в концепции Смерти) бытия, должен быть назван принцип мифологического Зеркала, а также уточнены системы мифологем, характерных для гармонического, либо кризисного типа художественного сознания.

[4] *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. С. 232.

Прогулка с Лосевым по губернской Уфе

Д. Ю. Васильев, Р. Р. Вахитов, А. П. Соловьев

1. В юности А. Ф. Лосев проездом побывал в Уфе (тогда — центре Уфимской губернии, ныне — столице Республики Башкортостан). Пребывание Лосева в нашем городе было почти что мимолетным (он не провел здесь и суток) и, конечно, никак не отобразилось на его творчестве (найдя отражение лишь в его юношеском дневнике, где этому факту посвящено полтора абзаца — около полстранички). Признаться, мы, задавшись целью реконструировать путь Лосева по губернской Уфе, первоначально даже испытывали сомнение — стоит ли заниматься этим, ведь перед нами не какой-нибудь ключевой факт, а так, экскурсионная прогулка молодого студента. Но постепенно, мысленно проходя вместе с Лосевым по уфимским улицам, стремясь представить: что он видел перед собой в тот июньский день столетней давности, обращаясь при этом к впечатлениям Лосева из его дневника и к работам уфимских краеведов, мы вдруг обнаружили множество странных аллюзий, параллелей, символов. В отличие от студента Лосева мы ведь знали о его дальнейшей судьбе, и вдруг неожиданно для себя мы стали находить отсылки к тем или иным поворотам его будущей судьбы в этой малозначительной прогулке.

И тут нас осенило. Прогулка эта была пустячным фактом биографии только с точки зрения позитивистски-материалистического взгляда на историю общества и отдельного человека, по которому история — совокупность событий, связанных причинно-следственными связями и следующих друг за другом в пустом и мертвом гомогенном ньютонианском пространстве-времени. Как известно, сам Лосев яростно критиковал этот взгляд и отстаивал другой, согласно которому пространство-время неоднородно, оно растягивается и сжимается, а события общественной и индивидуальной жизни — суть мифические символы, переплетающиеся причудливым образом, проглядывающиеся друг через друга и это их сплетение, просвечивание, и есть судьба. Так вот с точки зрения теории судьбы и мифа в этой прогулке — немало неожиданного… Но обо всем по порядку.

2. Начнем с сухих фактов. В 1911 году Алексей Федорович Лосев закончил гимназию в Новочеркасске, после чего уехал в Москву и поступил в университет. Но летом 1912 года Лосев и его гимназические товарищи во главе со священником Василием Чернявским и с преподавателями гимназии Горчуковым и Цейгером отправились в экскурсию по Уралу. Поездка продолжалась с 9 июня по 9 июля, отбыли они из Новочеркасска, из Царицына по Волге отправились на пароходе, посетив Саратов и Самару, затем из Самары по

железной дороге отправились в Уфу, из Уфы — в Златоуст, оттуда через Миасс — в Челябинск, затем — в Екатеринбург, затем — в Нижний Тагил, Гороблагодатскую, Пермь, Сарапул, Богородск, Самару, Саратов, Царицын и оттуда через Лихую вернулись в Новочеркасск[1]. Всю поездку Лосев вел дневник, куда заносил впечатления о посещаемых местах; дневник сохранился и опубликован в 2002 году.

В Уфу бывшие гимназисты и их преподаватели прибыли поездом из Самары около 2 часов дня (точнее в 2:39) 14 июня, переночевали в городе и около 7 утра (в 6:45) 15 июня отправились на поезде в Златоуст.

А. Ф. Лосев так описывает первые часы своего пребывания в Уфе: «приезжаем в Уфу в 2 ч. 39 м. дня. Вещи на дрогаля[2], а сами поднимаемся на страшную гору, чтобы попасть в город, который расположен очень высоко»[3].

Следует заметить, что Лосев с товарищами и наставниками прибыл по Самаро-Златоустовской железной дороге, которая была проложена в 1885 году. Тогда же в Уфе был заложен железнодорожный вокзал. Здание старого железнодорожного вокзала, которое предстало взору Лосева, когда он прибыл в город, запечатлено на многих фотографиях. Именно у этого вокзала губернское начальство встречало поезд с императором Николаем Вторым, который в первый и последний раз 29 июня 1904 года проездом был в нашем городе (правда, сам город он не посетил и ограничился прогулкой по перрону). Старое здание вокзала было разрушено в 1960-е годы, и на его месте был построен другой советский вокзал, который в свою очередь был перестроен уже в начале 2000-х годов. Однако местоположение уфимского железнодорожного вокзала за 100 с лишним лет не изменилось. Он действительно находится в низине и чтобы попасть в город и сегодня нужно подняться на высокую гору (конечно, в наши дни это можно сделать на общественном транспорте).

Что же увидел юный Лосев, поднимаясь в эту крутую гору? «Первое впечатление — очень неблагоприятное для Уфы, — запишет он в дневнике — бревенчатые избы, одноэтажные здания, а если двухэтажные, то без определенной границы снаружи между двумя этажами. Впечатление такое, как будто был здесь пожар, уничтоживший все дотла, и на старом месте были возведены новые постройки, уже деревянные, без малейшей доли эстетических побуждений»[4]. Унылая картина, но тут требуется объяснение. На самом деле взору Лосева предстала не сама Уфа, а только одна из ее окраин — Северная слобода. Северной слободой назывался рабочий район, начинавшийся

---

[1] *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век…»: В 2 т. Т. 2. М.: Время, 2002. С. 350–351.

[2] «Дрогаль» — ломовой извозчик. (Толковый словарь Ефремовой // http: //enc-dic. com /efremova /Drogal-22504.html).

[3] *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век…». Т. 2. С. 353.

[4] Там же. С. 253–254.

с железнодорожного вокзала Уфы и железнодорожных мастерских и Сафроновской переправы вверх по улицам Александровской (ныне — улица Карла Маркса), Центральной (ныне — улица Ленина) и Телеграфной (ныне — улица Цюрупы) до Солдатского озера. В слободе проживал рабочий люд, в начале XX в. она являлась самой северной окраиной Уфы. Архитектурный облик слободы был, действительно, малопривлекательным: частные дома и постройки барачного типа. Внимательный взор Лосева точно отметил, что в деревянной слободе часто бывали пожары.

Двумя центрами слободы были храмы — вокзальный Свято-Никольский и храм Святого праведного Симеона Верхотурского, который благодаря деятельности уфимского епископа Андрея (Ухтомского) в 1920-е гг. станет центром антиобновленческого движения в Уфимском крае. Интересно, что место под Свято-Симеоновский храм освящал владыка Антоний (Храповицкий), бывший в 1901–1903 годах епископом Уфимским и Мензелинским. Эти два храма не мог не заметить юный Лосев, несмотря на общее негативное впечатление от слободы.

Далее маршрут Лосева и его спутников проходил по ул. Центральной (ныне — ул. Ленина): «Свернувши несколько раз мы попали на главную улицу. Эта улица оказалась довольно хорошей, на ней большие здания, иногда довольно оригинальные»[1]. По-всей видимости большие каменные дома начинались со здания Коммерческого училища, которое было тогда только отстроено, но еще не открыто. Торжественное открытие состоялось через два месяца после отъезда Лосева из Уфы 25 августа 1912 г. Краеведы считают это здание подлинным украшением Уфы начала XX в. и отмечают его «парадный вид» (теперь эта парадность несколько ослабла, в наши дни в этом трехэтажном здании из красного кирпича располагается Уфимский авиационный колледж). Здание располагалось недалеко от «Парка народной трезвости» (ныне — «Парк им. И. Якутова»), мимо которого Лосев со спутниками также без сомнения проходил.

Продолжая идти по улице Центральной, Лосев должен был увидеть здания Городской Думы (ныне МВД по Республике Башкортостан), Гостиного двора с Никольской часовней в центре (восстановлен в конце XX века, но без часовни), мимо уфимского кинотеатра (или, как тогда говорили, электротеатра) «Фурор» и находящегося рядом с ним Дома дворянского собрания (здание сохранилось и даже не сильно изменилось и легко узнаваемо; теперь в нем Уфимская академия искусств им. З. Исмагилова). Недалеко от кинотеатра «Фурор» располагался небольшой купеческий особняк. Лосев наверняка не обратил на него внимания, но это был именно тот дом, где в 1862 г. родился художник М. В. Нестеров (до нашего времени дом не сохранился, на здании гостиницы «Агидель», построенной на его месте, в 2012 году установле-

[1] Там же. С. 354.

на памятная доска). Сам Нестеров давно уже переехал в Москву, до написания знаменитых «Философов» оставалось 5 лет. А напротив Дворянского собрания в 1912 году продолжалось строительство Аксаковского народного дома — культурно-просветительного центра до 1917 г. (ныне Уфимский театр оперы и балета). Уфимский народный дом был задуман в 1909 году уфимской городской думой в честь 50-летия со дня кончины еще одного великого уфимца — С. Т. Аксакова.

Несомненно, Лосев видел и здание мужской частной гимназии А. Ницы — одного из будущих сподвижников еп. Андрея (Ухтомского), делегата Всероссийского Церковного Собора 1917–1918 гг., принявшего в 1920 г. мученическую кончину в качестве заложника Уфимской ГубЧК (ныне в здании гимназии, основательно перестроенном, располагается корпус педуниверситета). Должен он был пройти и мимо гостиницы «Метрополь» (здание сохранилось, теперь в нем министерство спорта и молодежной политики РБ).

3. Невозможно абсолютно точно восстановить маршрут Лосева далее, поскольку Лосев отмечает, что ему пришлось несколько раз пройти по одним и тем же улочкам, чтобы попасть в мужскую казенную гимназию, где остановились его спутники. А вот об этой гимназии нужно сказать подробнее.

Находилась она на улице Большой Ильинской (ныне — улица А. З. Валиди). Гимназия была торжественно открыта 11 ноября 1828 года, располагалась «в громадном трёхэтажном корпусе о 52 комнатах» (в те времена были свои представления о «громадности»). В 1831 году здание начало разрушаться и в 1844–1845 годы в глубине двора построили новое двухэтажное здание, в котором и остановился студент Лосев с товарищами и наставниками. По сторонам здания гимназии в 1852 году пристроили два каменных флигеля, где располагались квартиры директора, инспектора, воспитателей и помещение канцелярии.

Интересно представить себе внутреннее устройство гимназии, в которой ночевал Лосев. На первом этаже «находились три комнаты для занятий, четыре спальни, комната для отдыха, больница из трех комнат, столовая, гардеробная и небольшая квартира для эконома пансиона, фундаментальная библиотека, комната для заведующего метеорологической станцией и другие»[1]. Не приходится сомневаться в том, что Лосев и его спутники ночевали именно на первом этаже, в спальнях.

На верхнем этаже — «церковь, актовый зал, классные комнаты, физическая лаборатория и комната для приема родителей и других лиц»[2]. Несколько

[1] *Буравцов В. Н.* О гимназистках румяных, синей говядине и реальном образовании // Бельские просторы // http: //www. hrono. ru /text /2007 /bur08_07. html.

[2] Там же.

слов необходимо сказать о домовой церкви гимназии. Она была освящена в 1865 году в честь «Святой мученицы Софии и трёх дщерей ея Веры, Надежды и Любви». Не правда ли символично, что юный Лосев провел в Уфе ночь в гимназии, где была церковь Св. Софии?

Мы упоминали также фундаментальную библиотеку. Это действительно была очень большая для губернского города библиотека: за год в нее поступало до 230 томов[1]. В 1852 году при помощи профессора Казанского университета Савельева в гимназии была открыта обсерватория[2]. В одном из залов гимназии с 1864 года размещался Уфимский губернский музей (для музея не нашлось отдельного здания, и директор гимназии предложил воспользоваться этим залом[3]). В 1887 году при гимназии была устроена небольшая станция для наблюдения за погодой. В том же году Уфимская метеостанция передала гимназии свои приборы и закрылась, гимназическая метеостанция выполняла роль губернской и ее данные помещали в губернских газетах. В 1901 году в гимназии был открыт «естественно-исторический кабинет, в котором экспонировались собранные коллекции минералов, окаменелостей, а также бабочек, жучков, растений, птичьих гнезд, чучел птиц»[4].

Уфимская гимназия выпустила многих знаменитостей: это медик Михаил Иванович Афанасьев, юрист Анатолий Васильевич Бенедиктов, геолог Александр Николаевич Заварицкий, историк Петр Петрович Пекарский, живописец Николай Дмитриевич Дмитриев-Оренбургский, депутаты Государственной думы С. П. Балахонцев и Г. В. Гутоп, основатель института глазных заболеваний в Уфе профессор В. Л. Одинцов, закончивший Московский и Парижский университеты, герои русско-японской войны Ермий Малеев и Андрей Волкович, медалист Московской консерватории Мансур Султанов, кинорежиссер Евгений Червяков, писатель Борис Четвериков.

Гимназия просуществовала до 1917 года, затем в ее помещении находилась советская школа. С 1932 года в здании разместился медицинский институт. Здание сохранилось до настоящего времени (только к главному зданию и флигелям пристроен третий этаж).

В гимназии путешественники перекусили «молоком с пирожными» и отправились на реку Белую — кататься на лодках. Выйдя из гимназии, они должны были спуститься по той же улице Большой Ильинской к реке. Что же они увидели перед собой? Прежде всего — главный храм губернской Уфы. Напротив гимназии — прямо через дорогу находился Уфимский кафедраль-

---

[1] *Узиков Ю.* Почему процветала бедная гимназия? // http: //www. bashvest. ru /articles /1001822.

[2] *Ефремов Ю.* Первый НЛО над территорий Башкирии был замечен в XIX веке // http: //anomalia. kulichki. ru /news12 /806. htm.

[3] Из истории музея // http: //www.museumrb.ru /iz-istorii-muzeya.html.

[4] *Буравцов В. Н.* О гимназистках румяных, синей говядине и реальном образовании.

ный Воскресенский собор, отстроенный в 1841 году (взорван большевиками в 1932, в 1965 на его фундаменте был построен Башкирский драмтеатр, существующий до наших дней. Многолетние просьбы православной общественности Уфы к властям о восстановлении храма не имели успеха). Собор был одноглавый, крестово-купольного типа, построен в романо-византийском стиле. Имел 3 престола: в честь Воскресения Христова, Рождества Христова и иконы Казанской Божией Матери.

Настоятелем Воскресенского собора с 1900 до 1919 года был известный в Уфе человек — преподаватель Духовной семинарии, попечитель общества народной трезвости, цензор и один из авторов газеты «Уфимские Епархиальные Ведомости», член Уфимского статистического комитета, член Комитета миссионерского общества, член Восточно-русского культурно-просветительского общества, учрежденного владыкой Андреем Ухтомским, депутат от духовенства в Уфимской городской думе протоиерей Евграф Еварестов. В 1919 году, когда Уфу заняли красные, 62-летний отец Евграф после истязаний и издевательств был расстрелян латышами-коммунистами за активную поддержку белой армии (и за то, что к колчаковцам ушли добровольцами двое его сыновей). В 1999 году отец Евграф Еварестов был прославлен в лике святых как новомученик Уфимской епархии.

Неизвестно, видел ли Лосев о. Евграфа, но вполне возможно, что Алексей Федорович заходил в храм (в дневнике это не отражено).

Собор был расположен в Ушаковском парке (ныне — парк имени В. И. Ленина, так как по его аллеям, в период уфимской ссылки Н. К. Крупской в 1900 году, гулял В. И. Ульянов-Ленин). Ушаковский парк был самым популярным местом отдыха уфимцев (его посещали все, несмотря на то, что на входе висела неполиткорректная по нашим временам табличка «Нижним чинам и собакам вход запрещен»). Лосев и его товарищи, несомненно, прошли мимо этого парка, так как вход в него находился на Большой Ильинской. Вход этот представлял собой чугунные ворота с фигурным литьем, уфимцы считали эти ворота своеобразной достопримечательностью, они изображены на множестве дореволюционных фотографий и открыток с видами Уфы. Сам парк был окружен чугунным забором, чтоб домашние животные, которые в старой Уфе просто ходили по улицам, не повредили насаждения.

Парк получил название в честь уфимского губернатора Сергея Петровича Ушакова (был уфимским губернатором в 1867–1873 годах), который его и приказал разбить (так как площадка между губернаторским домом и Воскресенским собором, которая была видна губернатору из окна, представляла собой пустырь, где бродили козы). В парке была эстрада, детская площадка, качели, скамейки, единственный в городе фонтан. Он утопал в зелени, саженцы

парковых деревьев даже продавали уфимцам. Там разыгрывались лотереи, в начале века появился кинотеатр «Мир»[1].

Парк знаменит тем, что именно в нем художник Нестеров встретил свою первую любовь и первую жену Марию Ивановну Мартыновскую, что отражено в его воспоминаниях[2]. Печальную известность парк получил 6 мая 1903 года, когда в нем эсер Егор Дулебов убил гуляющего по аллее уфимского губернатора Николая Богдановича (сына известного военного историка Модеста Богдановича). Охрана не смогла этому помешать, поскольку отстала от губернатора. Идея покушения исходила от самого Григория Гершуни. Дулебову удалось скрыться с места преступления. Причиной покушения стал расстрел рабочей демонстрации в Златоусте, вину за которой возложили на губернатора (Златоуст входил в состав Уфимской губернии). Это убийство потрясло Уфу и всю губернию, на месте убийства в Ушаковском парке была возведена часовня, которую Лосев также мог видеть.

Спускаясь вниз по Большой Ильинской, среди деревянных домишек Лосев и его спутники наверняка заметили большое каменное здание на перекрестке улиц Большой Ильинской и Телеграфной (ныне — ул. А. Д. Цюрупы). Это здание сохранилось до сих пор, теперь в нм располагается кабельный завод, в начале же XX века там была губернская земская управа, где в 1890–1891 годах работал писарем будущий великий певец Федор Иванович Шаляпин (его певческий дебют также состоялся в нашем городе — 19 декабря 1890 года на концерте в Уфимском дворянском собрании). Кроме того, здание знаменито тем, что в 1900 году в нем встречался с революционно настроенными земцами лидер большевиков В. И. Ульянов-Ленин, который прибыл в Уфу навестить находящуюся здесь в ссылке Н. К. Крупскую[3] (конечно, на здании есть табличка, сообщающая о визите Ленина, но нет табличке о работе здесь Ф. И. Шаляпина).

Миновав перекресток, путешественники прошли мимо каменной Ильинской церкви, деревянная предшественница которой дала название улице. Каменная церковь была построена в 1855 году, выполнена «в стиле позднего классицизма с элементами псковской школы русского зодчества»[4]. Храм был одноглавый с тремя приделами и отдельно стоящей колокольней. Колокол отлит в честь чудесного спасения Александра III и всей царской семьи во время железнодорожной катастрофы в Харькове. Разрушен большевиками в

---

[1] Парки, скверы и площади Уфы // http: //www. gorobzor. ru /ufa /park.

[2] *Федоров В. К.* Прогулки с филокартистом по старой Уфе // Уфа. Ежемесячный столичный журнал. 2005. № 10 (47).

[3] *Севастьянов С. А.* В. И. Ленин и уфимское земство (некоторые аспекты визита В. И. Ленина в Уфу летом 1900) // http: //www.work.vegu.ru /vegu /vestnik /DocLib /32-36_Севастьянов.pdf.

[4] Ильинская церковь // http: //historufa.narod.ru /ilinsk.htm.

1931 году, в настоящее время на месте храма стоит 14-этажный дом. В этой церкви во время своего пребывания в Уфе Шаляпин пел на клиросе.

Некогда улица заканчивалась у Ильинских ворот Уфимского кремля на живописном берегу реки Белой, где некогда, в правление Иоанна Грозного, высадились стрельцы во главе с воеводой Иваном Нагим, чтоб основать город — форпост Московского царства в башкирских степях. Но до начала XX века Кремль не сохранился, после пожара 1759 года, полностью его уничтожившего, его восстанавливать не стали, поскольку было решено перестроить город по петербургскому проекту (что и было сделано в начале XIX века). Однако взору Лосева и его спутников предстал Смоленский собор, который мы уже, увы, видеть можем лишь на фотографиях (собор был взорван в 1955 году и на его месте и частично на его фундаменте был воздвигнут аллегорический памятник дружбы русского и башкирского народов — Монумент дружбы).

Пятиугольный собор в стиле XVI века стоял на месте деревянной Троицкой церкви, освященной в честь Казанской Божьей матери, построенной при основании города Уфа на Троицу на территории Уфимского кремля. В XVII веке была построена каменная церковь, она и получила название Смоленской — в честь Смоленской иконы Божьей матери. «Деньги на ризу к иконе дал известный горнопромышленник Иван Демидов, который не раз наведывался и жил в нашем городе»[1].

Долгое время (до постройки Воскресенского собора) собор был главным храмом Уфы. С собором были связаны различные исторические события. Существует легенда о том, что непосредственно перед пугачевским бунтом в соборе раздавались стоны и звон, которые пугали горожан. Потом началось восстание, и когда пугачевцы осадили город, то жители поклялись перед иконами Смоленской и Казанской Божьей матери умереть, но не сдать город. Стоны и звон прекратились, а пугачевцы так и не взяли Уфу.

В подвале собора после подавления пугачевского бунта держали сподвижника Е. Пугачева башкира Салавата Юлаева (который теперь считается национальным героем башкирского народа, памятник ему стоит на крутом берегу Белой). В 1824 году собор посетил приехавший в Уфу император Александр I.

Позади собора была Нижне-Торговая площадь, которая в начале XX века уже утеряла значение торгового центра Уфы. Не доходя до собора, по левую руку, Лосев и товарищи видели завод Гутмана (здание заводоуправления которого стоит до сих пор).

Катались на лодках они, вероятнее всего, около Оренбургской переправы (где сейчас стоит автомобильный мост через Белую). Еще в советские времена там сохранялась лодочная станция. Там Лосев видел заход солнца,

[1] Уфа далекая и близкая // http: //www.hrono.ru /text /2004 /marush10_04.html.

который поразил его своей живописностью: «Прекраснейший вид. Заход солнца. Ох, этот заход солнца! Не могу быть равнодушным, созерцая эту чистую красоту, которую только создает природа для наших глаз»[1]. Вернувшись в гимназию, путешественники отправились ужинать в школу домоводства, которой заведовала жена директора мужской гимназии, где они остановились. Директором мужской гимназии в 1912 году был Владимир Николаевич Матвеев (трудившийся в этой гимназии с 1867 по 1919 год)[2].

4. На директора Матвеева и вообще на мужскую уфимскую гимназию стоит обратить особое внимание — вне зависимости от того, видел ли Лосев его или нет. Дело в том, что именно в связи с Матвеевым всплывает образ директора Новочеркасской гимназии и любимого учителя Лосева — Ф. К. Фролова, который был учителем с большой буквы, человеком, преданным делу нравственного и интеллектуального воспитания подрастающего поколения. Насколько близки по духу самоотдачи и любви к своему делу были эти два директора, скорее всего даже и не знавшие друг друга, показывает характеристика, данная Матвееву выпускником Уфимской гимназии 1917 года известным писателем Борисом Дмитриевичем Четвериковым: «Но самой большой достопримечательностью в нашей гимназии был, конечно, директор — Владимир Николаевич Матвеев. Он был и не стар, но как-то весь соединялся в моем представлении с обликом гимназии, так что мне казалось, что и гимназию-то создал он и сколько она существует, столько существует и он. Владимира Николаевича Матвеева я свято чту. Чтобы понять и оценить всю его мудрость, всю глубину его любви к человеку, мне потребовалось немало времени. Он занимал, в сущности, не Бог весть какой пост. Но через его опеку проходили целые поколения, его заботами выращивалась будущая русская интеллигенция. Вся жизнь Владимира Николаевича была в нас, гимназистах. Гимназия была его держава, его детище, и он любил ее всей душой. Никакие циркуляры не могли хотя бы на миллиметр сдвинуть его личных убеждений или его решений по любому вопросу. Может быть, он веровал в Бога. Но не думаю, что веровал в Министерство народного просвещения. Министерство народного просвещения само по себе — Владимир Николаевич сам по себе. У него свои оценки, он по-своему смотрел на воспитание юношества, по-своему решал, что дозволено, что нет. Но некоторые случаи из моей гимназической жизни повергают меня в недоумение, потому что при анализе их Владимир Николаевич Матвеев вырастает в какого-то рыцаря правды»[3].

---

[1] *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век…». Т. 2. С. 354.

[2] *Ефремов Ю.* Первый НЛО над территорий Башкирии был замечен в XIX веке.

[3] *Четвериков Б. Д.* Благословенная Уфа // Бельские просторы. 2008. № 9 (118). С. 52.

Более того — мы отмечали выше, что домовая церковь уфимской гимназии была освящена во имя св. Софии и трех ее дочерей — Веры, Надежды и Любви. Это символично не только в связи с тем значением, которое имеет образ Софии-мудрости в идейном наследии А. Ф. Лосева, но и в том отношении, что с этой церковью у уфимцев было связано имя архиеп. Никанора (Бровковича) — богослова, философа, проповедника и полемиста, бывшего с 1871 по 1876 год епископом Аксайским (викарием Донской епархии (г. Новочеркасск)), а с конца 1876 до конца 1883 года — епископом Уфимским и Мензелинским. И дело-то даже не в том, что Лосев в 1912 году оказался там же, где служил архиерей-философ, приехавший зимой 1877 года из Новочеркасска (родного города Лосева) в Уфу. Дело в том, что именно в этой гимназической церкви в 1880 и в 1882 году на день памяти св. Софии и трех ее дочерей произнес поучения «Как достичь истинной мудрости?» и «О сообщении духовного света».

В первом поучении еп. Никанор говорил о необходимости христианизации классического образования в духе интеллектуальном: «Юным умам нужно изучать, как древнее человечество нашло божественную Софию; как она породила на земле веру, надежду и любовь христианскую; где скрывается поворотный пункт, с которого образованная Европа пошла в дебри заблуждения. Посему классическое образование должно быть изучением памятников греко-римской литературы, проникнутых этой идеею; ни под каким видом не должно чуждаться изучения подлинных книг Нового Завета, как и творений святоотеческих, особенно же имеющих мировое значение, в роде Августина “О граде Божием”. Такое изучение памятников должно облегчаться и направляться изучением истории философии, изучением психологии, философии и христианской апологетики. Без этого же не чувствуем ли мы, что христианская вера, надежда и любовь улетают на небо? <…> Не чувствуем ли, что самые центры нашей интеллигенции больше и больше погрязают во мраке язычества, который проникнет и сюда, и в другие нервные узлы народного тела? Не чувствуем ли, уже по обнаружившимся ужасным симптомам, что надвигающееся язычество уже никак не останется мирным скептицизмом Платона и Цицерона, но выродится в огнедышащую ярость апокалипсического зверя антихриста?»[1] Второе же поучение еп. Никанора было практически полностью посвящено необходимости введения в гимназиях философского образования, которое могло бы позволить молодому человеку критически относится к модным в то время позитивистским и материалистическим учениям.

Но что мы видим в этих поучениях — не программу ли тех идей, которые в течение всей жизни развивал Алексей Федорович?! За которые он бо-

[1] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Поучения, слова и беседы. Т. 5. Одесса, 1890. С. 310–311.

ролся и страдал! Не Лосев ли почти все свои исследования посвятил тому, как «древнее человечество» искало «божественную Софию»?! Не Лосеву ли принадлежит одно из лучших исследований эпохи Возрождения как времени, «с которого образованная Европа пошла в дебри заблуждения»?! Не Лосев ли оказался в XX веке тем мыслителем, которому удалось критическое преодоление материализма и позитивизма?!

Но и более того — символизм самого факта пересечения пространственных путей жизни Лосева и архиеп. Никанора (Новочеркасск и Уфа) поражает в связи с одним из выводов прот. Василия Зеньковского относительно философии архиеп. Никанора — в своей «Истории русской философии» Зеньковский пишет: «…эйдосы у архиеп. Никанора можно законно сближать с эйдосами у Лосева»[1]. То есть, пересеклись не только топографические точки, но и идейные пути! Как и у Лосева, так и у архиеп. Никанора путь к мудрости лежит через «эйдосы».

5. Пребывание Лосева в Уфе завершилось на следующий день, 15 июня. Переночевав в гимназии, путешественники рано утром пошли на вокзал, откуда поездом отправились в Златоуст. Лосев описывает это утро в своем дневнике очень скупо, хотя и не без юмора: «С добрым утром, господа! С добрым утром!» — как веником по ушам бил батюшка в 6 час. утра. Мирон что-то сострил и перевернулся на другой бок. Однако батя энергично принялся за бужение и через полчаса достиг своего. Наша команда поднялась и стала проходиться по чаю и пр. На вокзал. Садимся в поезд…»[2]. Мы тоже завершаем наш рассказ, возвращаясь при этом к тому, с чего начали. Время — действительно это не ньютоновская стрела, летящая из прошлого в будущее. Время символично и мифологично, зачастую сквозь настоящее просвечивает прошлое и будущее. Юный студент Лосев гулял по уфимским улицам, не зная о своей судьбе, а судьба уже расставила тут и там свои символы и знаки… Судьба, которою Лосев претерпел и которую он победил! Ибо как писал он сам в повести «Жизнь»: «Жизнь есть и судьба есть, а я не боюсь ни жизни, ни судьбы!»[3]

---

[1] *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. М.: Академ. проект; Раритет, 2001. С. 532.

[2] *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век…». Т. 2. С. 354.

[3] *Лосев А. Ф.* Жизнь // *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век…». Т. 2. С. 521.

РАЗДЕЛ III

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ: ПУБЛИКАЦИИ, ИССЛЕДОВАНИЯ, РЕЦЕНЗИИ

Предисловие В. С. Соловьева к седьмому тому собрания сочинений И. С. Аксакова

С. В. Мотин

> «Один из самых выдающихся вождей “русской партии”, горячий патриот и ревностный православный, в своем качестве славянофила открытый враг Запада вообще и римской церкви в частности... <...>... он стоял выше обыденных панславистов не только по своему таланту, но и по своей добросовестности, по искренности своей мысли и прямоте своих слов»[1].
>
> *В. С. Соловьев об И. С. Аксакове*

В предлагаемой вступительной статье рассмотрим некоторые моменты из взаимоотношений двух русских мыслителей разных поколений: как известно Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886) был почти на 30 лет старше Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900).

В своем исследовании о В. С. Соловьеве А. Ф. Лосев отмечает: «...в начале июня, видимо 5 июня 1876 г., Вл. Соловьев возвращается в Россию. <...> Один из ближайших приятелей Вл. Соловьева гр. Ф. Л. Соллогуб <...> был родным племянником знаменитого славянофила Ю. Ф. Самарина, с которым по приглашению своего приятеля в дом его матери М. Ф. Соллогуб, урожденной Самариной, и познакомился Вл. Соловьев. Тут же состоялось знакомство с А. Ф. Аксаковой, а через несколько дней и с И. С. Аксаковым»[2].

В. С. Соловьев в своих воспоминаниях объясняет это знакомство следующим образом: «Желание Анны Федоровны Аксаковой и других лиц

---

[1] *Соловьев В. С.* Русская идея // Соловьев В. С. О христианском единстве. М., 1994. С. 170.

[2] См.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 48.

“смотреть” меня объясняется некоторым шумом, донесшим в Москву из Петербурга, где я несколько месяцев перед тем начал свое поприще магистерским диспутом в университете. Моя юношеская диссертация, а также вступительная речь на диспуте, резко шли против господствовавшего у нас в то время позитивистического течения, и, доставивши мне succes de scandale[1] в большой публике и у молодежи, вместе с тем обратили на себя внимание “старших”: Каткова, Кавелина, и особенно последних представителей коренного славянофильства, к которому в некоторых пунктах примыкали мои воззрения, хотя и незрелые, но достаточно определенные в главном»[2].

В мемуарах В. С. Соловьев продолжает: «В ближайшее воскресенье я отправился на Спиридоновку — кажется, там жили тогда Аксаковы, — и застал дома обоих хозяев. Скоро потом я поехал за границу, потом оставил Московский университет и переселился в Петербург. Но часто и подолгу бывая в Москве, посещал и Аксаковых, у которых собирались по пятницам разные люди, более или менее примыкавшие к Славянскому комитету, где председательствовал тогда Иван Сергеевич. <...> Мне было интереснее видаться с Аксаковыми без гостей; я полюбил и мужа и жену, хотя с нею мне было более по себе, между прочим, потому, что в Иване Сергеевиче, при всех его серьезных достоинствах, было всегда что-то условное, был какой-то традиционный панцирь, стягивающий и закрывавший его прекрасную душу. У него не было того, что французы называют abandon[3]»[4].

Общую характеристику взаимоотношений И. С. Аксакова и В. С. Соловьева дал К. К. Арсеньев: «Первые публицистические статьи Соловьева были помещены в “Руси” Аксакова, в начале 80-х годов, и касались преимущественно вопросов церковных. Между редактором и его сотрудником скоро возникло разномыслие, выразившееся сначала в примечаниях Аксакова к статьям Соловьева, а потом в открытой полемике, главным поводом к которой послужил напечатанный в “Известиях Славянского Общества” (февраль 1884 г.) этюд Соловьева: “О народности и народных делах России”. Соловьев отвечал Аксакову открытым письмом, озаглавленным: “Любовь к народу и русский народный идеал” (Православное Обозрение, апрель 1884 г.). Поводом к разладу послужило не только убеждение Соловьева в возможности и необходимости воссоединения церквей, но и общий взгляд Соловьева на назначение русского народа, все больше и больше отдалявшийся от славянофильской доктрины»[5].

---

[1] «Скандальный успех» (франц.).

[2] *Соловьев В. С.* Из воспоминаний. Аксаковы // Соловьев В. С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 365–366.

[3] «Небрежение» (франц.).

[4] *Соловьев В. С.* Из воспоминаний. Аксаковы. С. 367.

[5] *Соловьев В. С.* Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 1575.

Итак, в начале 1880-х годов В. С. Соловьев печатался в газете «Русь» И. С. Аксакова, которому в сентябре 1883 г. сообщал: «...считаю Ваш журнал за самый чистый в России»[1]. В аксаковской газете была помещена статья Соловьева «О духовной власти в России», пафос которой состоял в утверждении, что русская православная церковь, подчиненная государственной власти, безжизненна и не имеет ни нравственного авторитета, ни общественного значения[2]. Статья, вполне одобренная И. С. Аксаковым, вызвала недовольство церковных кругов и обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева, который называл В. С. Соловьева не иначе как «безумный философ».

В 1882 г. в газете «Русь» в трех номерах была опубликована статья В. С. Соловьева «О церкви и расколе» (№ 38–40 от 18, 25 сентября и 2 октября), переработанная позднее в работу «О расколе в русском народе и обществе»[3].

В 1913 г. была опубликована переписка В. С. Соловьева с И. С. Аксаковым, содержащая 5 писем Ивана Сергеевича и 15 писем Владимира Сергеевича. Эта переписка продолжалась на протяжении 17 месяцев: с декабря 1882 года по апрель 1884 года[4].

Как известно, в связи с кончиной Ф. М. Достоевского В. С. Соловьев прочитал «Три речи в память Достоевского». Первая речь была произнесена в 1881 г., вторая — в 1882 г. и третья — 19 февраля 1883 г.

По поводу третьей речи В. С. Соловьев писал И. С. Аксакову; «Мою речь в память Достоевского постигли некоторые превратности, вследствие которых я могу Вам ее доставить к 6 № “Руси”. Дело в том, что во время моего чтения пришло запрещение мне читать, так что это чтение принимается яко бы не бывшее, и петербургские газеты должны умалчивать о вечере 19 февраля, хотя на нем было более тысячи человек. Вследствие того же полицейского запрещения попечитель Дмитриев, разрешивший речь, пожелал для собственного ограждения как можно скорее иметь ее текст, и я должен был поспешно ее списать для себя. Но эту иероглифическую копию послать Вам было невозможно, и вот я должен еще раз списывать — а речь довольно большая... <...> Таким образом, о помещении речи в № 5 нечего и думать, а к

---

[1] *Соловьев Вл.* Письма: [т. 1–4] / Под ред. Э. Л. Радлова. [Т. IV]. Пб.: Издательство «Время», 1923. С. 24.

[2] Подробнее см.: *Соловьев В. С.* О духовной власти в России (По поводу последнего пастырского воззвания Св. Синода) // Русь. 1881. № 56. 5 декабря. Также см.: *Аксаков И. С.* Об отношении современного прогресса к христианству (по поводу статьи В. С. Соловьева «О духовной власти в России» // Русь. 1881. № 56. 5 декабря (*Аксаков И. С.* Соч. Т. 4. М., 1886. С. 189–199).

[3] См.: *Аксаков И. С.* По поводу статьи В. С. Соловьева о церкви и расколе // Русь. 1882. № 40. 2 октября (*Аксаков И. С.* Соч. Т. 4. М., 1886. С. 212–217).

[4] См.: Русская мысль. 1913. № 12. С. 73–90. Также см.: *Соловьев Вл.* Письма: [т. 1–4] / Под ред. Э. Л. Радлова. [Т. IV]. Пб.: Издательство «Время», 1923. С. 13–28.

вам я сам привезу ее в Москву. Напечатать же ее нужно не как речь, а как статью и под другим заглавием. И все это наш друг К. П. Победоносцев»[1]. Ввиду этих обстоятельств эта третья речь В. С. Соловьева в память о Достоевском была напечатана И. С. Аксаковым в № 6 «Руси» в виде статьи[2]. В девятом номере аксаковской газеты за этот год была опубликована еще одна заметка В. С. Соловьева[3].

С начала 1883 г. в семи номерах аксаковской газеты «Русь» печатается труд В. С. Соловьева «Великий спор и христианская политика»[4]. Во время этой публикации впервые выявляются разногласия между И. С. Аксаковым и В. С. Соловьевым. В частности, И. С. Аксаков обвинил своего автора в пристрастии к католицизму и в западничестве. Г. В. Флоровский по поводу этой публикации замечает: «Для Аксакова был неприятен и неприемлем новый оборот в мировоззрении Соловьева, приходившего тогда из самого славянофильства к своеобразному религиозному западничеству. Одну из глав всего ряда Аксаков вовсе отказался напечатать. Это была глава об Империи, о всемирной монархии. Соловьеву пришлось уступить, с неохотой и огорчением»[5]. И далее Г. В. Флоровский приводит отрывок из письма В. С. Соловьева к И. С. Аксакову от ноября 1883 г.: «...идея всемирной монархии принадлежит не мне, а есть вековечное чаяние народов. Из людей мысли эта идея одушевляла в средние века, между прочим, Данта <так!>, а в наш век за нее стоял Тютчев, человек, как Вам хорошо известно, чрезвычайно тонкого ума и чувства. В полном издании “Великого спора” я намереваюсь изложить идею всемирной монархии большей частью словами Данта и Тютчева»[6].

С этого времени, по словам С. М. Соловьева-младшего, «…окончательно складывается миросозерцание В. С., и талант его достигает высшей степени развития <…> миросозерцание его делается *чисто* церковным <…> искание разума подчиняется церковному авторитету. В это же время из славянофила он делается западником, и, таким образом, вполне вы-

---

[1] Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. [Т. IV]. Пб.: Издательство «Время», 1923. С. 19.

[2] К этой речи-статье И. С. Аксаков сделал следующее редакционное примечание: «Западного собрата — Рим, пожалуй, не нам судить, но из этого не следует, что не нам осуждать индульгенцию, инквизицию, папское властолюбие и иезуитизм. Напротив, мы должны осуждать их» (Цит. по: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 510).

[3] *Соловьев В. С.* Заметка по поводу новых христиан // Русь. 1883. 1 мая. № 9. С. 39–43.

[4] *Соловьев В. С.* Великий спор и христианская политика // Русь. 1883. № 1–3; 14; 15; 18; 23.

[5] Подробнее см.: *Флоровский Г. В.* Тютчев и Владимир Соловьев (Глава из книги) // Путь. [Париж,] 1933. № 41. С. 3–24.

[6] *Соловьев Вл.* Письма: [т. 1–4] / Под ред. Э. Л. Радлова. [Т. IV]. Пб.: Издательство «Время», 1923. С. 26–27.

ходит на свой собственный путь, освобождаясь от влияния славянофилов и германской философии»[1].

На протяжении февраля–апреля 1884 г. происходит печатная полемика А. А. Киреева и И. С. Аксакова против В. С. Соловьева. Эти месяцы можно считать началом разрыва В. С. Соловьева со славянофильским лагерем[2]. В феврале 1884 г. в «Известиях Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» опубликована статья В. С. Соловьева[3]. Эта статья сопровождалась «Замечаниями» А. А. Киреева. В марте 1884 г. в «Известиях Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества» напечатан ответ В. С. Соловьева на «Замечания» А. А. Киреева[4]. 15 марта и 1 апреля напечатана большая статья И. С. Аксакова[5]. В. С. Соловьев, возмущенный откликом И. С. Аксакова, продолжил полемику и напечатал в «Православном Обозрении» (1884. Апрель. С. 792–812) новую статью в форме письма к Аксакову.

Процитируем начало этого письма: «М. г. Иван Сергеевич! — В последние два-три года я напечатал (преимущественно у вас в “Руси”) несколько статей по церковному вопросу. Главные мотивы мои были следующие. Россия (так же как и другие страны) тяжело страдает от умственного и нравственного нестроения. Истинная основа христианской общественности — церковь — не пользуется полной свободой жизни и действия, не занимает подобающего ей места, не полагается во главу угла. Ближайшая этому причина у нас — раскол, который еще с XVII века парализует действие церковного начала в русской народной жизни. Думая о путях к исцелению этого нашего домашнего недуга, я должен был убедиться, что начало болезней лежит дальше — в общем ослаблении земного организма видимой церкви, вследствие разделения ее на две части, разобщенные и враждующие между собою. Историей образована пропасть между нашей и западной церковью. Но как ни глубока эта пропасть, все-таки она вырыта не Божьими, а человеческими руками. Разделение церквей — это Божье попущение, а не Божья воля. Божья воля неизменна: да будет едино стадо и един пастырь. Итак, можно и должно нам прилагать свои старания к тому, чтобы был засыпан этот пагубный ров, разделивший стадо Христово. Даже внешние политические меры, ведущие к ослаблению церковной вражды, когда эти меры внушены справедливостью и

---

[1] Из предисловия к книге: *Соловьев В. С.* Стихотворения. Изд. 7. М., 1921. С. 13.

[2] *Соловьев В. С.* Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 1585.

[3] *Соловьев В. С.* О народности и народных делах в России // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. С. 8–16.

[4] Подробнее см.: *Медоваров М. В.* К истории взаимоотношений А. А. Киреева и Вл. С. Соловьёва // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239.

[5] См.: *Аксаков И. С.* Против национального самоотречения и пантеистических тенденций в статьях В. С. Соловьева // Русь. 1884. № 6, 7 (*Аксаков И. С.* Соч. Т. 4. М., 1886. С. 218–237, 237–258).

религиозным чувством, несомненно приносят пользу и заслуживают одобрения. Но главное дело, конечно, не в этом: главное дело — внутреннее примирение по существу, примирение в духе и истине. <...> Опыт такого примирительного отношения к Западной церкви я и хотел представить в статьях “Великий спор и христианская политика”, помещенных в “Руси”. Этот опыт, хотя и напечатанный в вашем журнале, привел вас в недоумение и негодование. Вы нашли, что он противен русским национальным чувствам и интересам. Я же, с своей стороны, глубоко и твердо убежден, что церковное примирение Востока и Запада есть именно национальная историческая задача России»[1].

Апрелем 1884 г. отмечено и последнее личное опубликованное письмо В. С. Соловьева, отправленное И. С. Аксакову. В нем он пишет: «Как в прошлом году я не желал, чтобы “Великий спор” породил маленькую ссору между нами, так и теперь не желаю, чтобы народные дела России дурно повлияли на наши личные отношения. Я сердился на Вас несколько времени за чересчур сердитый тон Вашей первой статьи и за некоторые совершенно несправедливые замечания Ваши. Но, кажется, ни Вы, ни я вечно сердиться не можем. — Итак, до свидания. Передайте мое почтение Анне Федоровне. — Посылаю ей и Вам свои брошюры о Достоевском. Душевно преданный *Вл. Соловьев*»[2].

Однако на этом сотрудничество И. С. Аксакова и В. С. Соловьева не завершилось. Осенью 1885 г. В. С. Соловьев опубликовал в «Руси» еще две статьи, подписанные им «П.Б.Д.». Обе они были прямо связаны с «вопросами веры и церкви»[3]. В письме к брату Михаилу В. С. Соловьев сообщал: «Виделся с одною важною петербургскою особой, которая говорила мне, что моя статья в “Руси” произвела волнения в высших сферах. Надеюсь, однако, что Аксаков не предостережен»[4]. Спустя три с небольшим месяца после второй публикации — 27 января 1886 г. — И. С. Аксаков скончался.

В своих мемуарах В. С. Соловьев отмечает: «Когда умер Иван Сергеевич, с Анной Федоровной произошел переворот. Всякая тень критического отношения к мыслям и делам покойного исчезла окончательно. Она приняла два решения, в которых видела свой нравственный долг: во-первых, стать настоящею славянофилкою; а во-вторых, собрать и издать все оставшееся от мужа. Вторую задачу она исполнила с поразительным, почти сверхъестественным успехом. В три года (1886–1889) она, больная, пригово-

[1] Подробнее см.: *Соловьев В. С.* Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И. С. Аксакову). М.: Университетск. тип., ценз. 1884. С. 20.

[2] Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. [Т. IV]. Пб.: Издательство «Время», 1923. С. 27–28.

[3] См.: «Государственная философия в программе Министерства народного просвещения» (Русь. 1885. 14 сентября. № 14. С. 5–8) и «Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо С. А. Рачинскому» (Русь. 19 октября. № 16. С. 5–6).

[4] Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. [Т. IV]. Пб.: Издательство «Время», 1923. С. 92.

ренная к смерти, не только собирает из ряда журналов, группирует по предметам и издает множество статей, составивших семь толстейших томов, но еще в то же время разбирает всю обширную переписку покойного, приготовляет ее к печати и начинает печатать. Первая задача — стать славянофилкою — оказалась труднее»[1].

В декабре 1886 г. В. С. Соловьев в письме к М. М. Стасюлевичу и Л. И. Стасюлевич пишет: «Милостивый государь Михаил Матвеевич, если никто из Ваших сотрудников не занялся вышедшим недавно IV томом сочинений И. С. Аксакова (о свободе совести и печати), то я не прочь был бы сделать из него статью для В<естника> Е<вропы>, но не начну ее не получивши от Вас ответа, ибо я имею в виду преимущественно извлечения из Аксакова — наиболее сильные места. Самому написать в том же смысле теперь, пожалуй, нельзя, а выписывать из разрешенной цензурой книги едва ли решатся воспрепятствовать»[2].

Такую подборку мыслей И. С. Аксакова о свободе совести В. С. Соловьев впоследствии опубликовал[3]. Доказывая свой тезис о полной зависимости русской церкви от государства, В. С. Соловьев обильно цитирует И. С. Аксакова, с которым его объединяет глубокое убеждение в «подмене идеала», в «замещении правды внутренней» «правдой формальной». В. С. Соловьев полностью согласен с И. С. Аксаковым, что в русской церкви царит «мерзость запустения», а у ограды церковной стоят не ангелы, охраняющие ее входы и выходы, а «жандармы и квартальные надзиратели — эти стражи нашего русского душеспасения, охранители догматов русской православной церкви, блюстители и руководители русской совести». Таким образом, национальная русская церковь «покинута духом истины и любви и посему не есть истинная церковь Бога».

В конце марта 1887 г. В. С. Соловьев в Москве прочел две лекции на тему «Славянофильство и русская идея»; идеи этих лекций были позже положены им в основу труда «Владимир Святой и христианское государство» (1888). 1887 год — это время окончательного разрыва В. С. Соловьева с консервативно-славянофильскими кругами и радикального сближения с кругами либерально-прогрессистскими. Особенно резкой критикой византийско-московского православия отличаются сочинения В. С. Соловьева конца 1880-х гг. Критика эта была настолько резкая и ожесточенная, что сочинения эти

---

[1] *Соловьев В. С.* Из воспоминаний. Аксаковы // Соловьев В. С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 370–371.

[2] Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э. Л. Радлова. [Т. IV]. Пб.: Издательство «Время», 1923. С. 30.

[3] Два варианта этого текста (1888 г. и 1889 г.) см.: *Соловьев В. С.* Русская идея [VI. Русская Церковь (в оценке И. С. Аксакова)] // Соловьев В. С. О христианском единстве. М., 1994. С. 170–172; *Соловьев В. С.* И. С. Аксаков об официальной русской Церкви // Соловьев Вл. Россия и вселенская церковь. Минск, 1999. С. 312–322.

даже не могли быть напечатаны в России, он напечатал их за границей на французском языке. В переводе на русский язык они могли появиться только спустя десятилетие после его смерти[1].

В «Очерках по истории русской философии» видный философ русского зарубежья С. А. Левицкий в очерке о Владимире Соловьеве пишет следующее: «...есть большая доля правды в возражениях Соловьеву главы тогдашнего славянофильства Ивана Аксакова, который не без основания упрекал философа в “отрыве от духа народного и в духовной измене православию”. “Похвально для русского человека желать воссоединения церквей, — писал Аксаков, — но для правильного суждения об этом необходимо предварительно теснейшее воссоединение с духом собственного народа. Ведь господин Соловьев — не общечеловек”. В другом месте Аксаков упрекает Соловьева в том, что “ради отвлеченных выводов он готов жертвовать историческими реальностями”. “Лжет, нагло лжет тот, кто утверждает, что он может одним разом перескочить через голову своего народа во всемирное братство и служить непосредственно человечеству, не исполнив своего долга в отношении своих ближайших собратьев”, — восклицал Аксаков. Если исключить из этой триады продиктованные раздражением слова о “наглой лжи”, то нельзя не признать известной правды слов Аксакова. Уступая Соловьеву в философской и богословской культуре, Аксаков, думается, попал тем не менее в самое больное место своего противника: в своем вдохновенном порыве Соловьев чересчур оторвался от земли и впал в утопизм, который он сам осудил впоследствии»[2].

***

Предлагаемое вашему вниманию «Предисловие» В. С. Соловьева[3] является малоизвестным. Почему мы так считаем? Несколько лет тому назад в Российской государственной библиотеке нам был выдан экземпляр 7-го тома собрания сочинений И. С. Аксакова без предисловия В. С. Соловьева, о котором мы узнали позже из публикации Д. Соловьева[4].

---

[1] См.: Русская идея. М., 1911; Россия и вселенская церковь. М., 1911; Владимир Святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова. М., 1913.

[2] *Левицкий С. А.* Трагедия свободы: избранные произведения / Вступ. статья, сост. и комментарии В. В. Сапова. М.: Астрель, 2008. С. 673–674. — Здесь отметим, что тема взаимоотношений И. С. Аксакова и В. С. Соловьева, на наш взгляд, требует дальнейших изысканий и исследований.

[3] *Соловьев В. С.* Предисловие // Аксаков И. С. Собр. соч. Тт. 1–7. Т. 7. Общеевропейская политика. Статьи разного содержания. Из «Дня», «Москвы», «Руси», и некоторые небывшие в печати. 1860–1886. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1887. VIII, X, 864 с. С. I–X.

[4] *Соловьев Д.* Владимир Соловьев в восьмидесятые годы. По его письмам к А. Ф. Аксаковой, а также по записям и переписке А. А. Киреева // Звезда. 1996. № 1. С. 140–158.

Из этой публикации процитируем три отрывка из письма Л. И. Поливанова к Н. А. Демидову[1]: «В конце марта 1887 г. Соловьев прочел в Москве две лекции на тему “Славянофильство и русская идея”. На лекции Соловьева съехалась вся та часть московской публики, которая представляет современную аристократию, и та часть неаристократической Москвы, которая интересуется философией, литературой, а также политикой, разделяя так или иначе мнения славянофилов». Далее в письме следующим образом излагается основная идея В. С. Соловьева: «Нужно осуществить на земле организацию вселенской церкви, с видимою одной главою: видимою, ибо невидимая глава есть Христос; но я говорю о земной организации государства[2] христианского. Вывод неизбежен один: нужен христианский вселенский отец. Нам неизбежно обратиться к такому хранителю церковной дисциплины, сохраненному историей».

Впечатление, произведенное лекциями на московскую публику, автор письмо резюмирует так: «Встреченный шумными рукоплесканиями <...> Соловьев был провожден гробовым и мрачным молчанием. Вдова И. С. Аксакова, которая издает теперь все статьи своего мужа, только что подготовила их, где просила написать предисловие Соловьева, что и было им исполнено; том был отпечатан с эти предисловием и готовился к выходу. Возвратившись со второй и последней лекции С<оловьева>, она немедленно вырезала предисловие С<оловьева> и отослала ему, а в типографию дала знать, чтобы то же было сделано с прочими экземплярами»[3].

Однако и в Российской государственной библиотеке в Москве и в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге имеются экземпляры 7-го тома И. С. Аксакова, в которых указанное предисловие присутствует. Таким образом, можно сделать вывод, что предисловие В. С. Соловьева было вырезано только из части тиража 7-го тома собрания сочинений И. С. Аксакова.

---

[1] Поливанов, Лев Иванович (1838–1899) — русский педагог, литературовед, общественный деятель, директор частной гимназии в Москве. Сторонник классического образования. Составитель школьных хрестоматий и учебников по русскому языку, книг для классного чтения. Автор исследований по литературе, а также методик преподавания русского языка и литературы.

[2] Ср.: у А. Ф. Лосева вместо слова «государства» слово «человечества» (см.: *Лосев А. Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. 81 с.).

[3] Л. И. Поливанов — Н. А. Демидову. Конец марта 1887 (Цит. по: *Соловьев Д.* Владимир Соловьев в восьмидесятые годы... // Звезда. 1996. № 1. С. 144–145. (Рукопись. РГАЛИ. Ф. 475. Оп. 1. № 17–18. Л. 284–285)).

[С. I][1] **Предисловие**[2]

<В. С. Соловьев>

Седьмой том сочинений И. С. Аксакова содержит главным образом статьи по иностранной политике за 22 года (1863–1885). Обыкновенно произведения публицистики, в особенности же вызванные внешними политическими событиями, представляют лишь интерес минуты и, раз прочитанные, забываются скоро и окончательно. Такое забвение есть большое счастье не только для заурядных журналистов, но и для таких, которые выдаются своими талантами, — это забвение спасает их от жестокого обличения: собрание их политических статей на расстоянии не только двадцати, но и двух лет, оказалось бы печальною коллекцией грубо-ошибочных соображений, резких противоречий и ложных предсказаний.

В этом отношении И. С. Аксаков представляет явление единственное в своем роде. Публицист по призванию, посвятившей политике свои лучшие силы, он был однако решительно свободен от той неустойчивости и поверхностной легкости суждений, которая сделалась как бы необходимою принадлежностью публицистики. С удивительною горячностью чувства отзываясь на политические события, Аксаков никогда не обсуждал их наобум, по одному мимолетному впечатлению. В основе его суждений пылкое патриотическое чувство соединялось с твердыми принципами; поэтому он мог действительно судить явления политической жизни, его отношение к ним могло быть в настоящем смысле критическим, так как у него был необходимый для этого критерий.

Мы говорим это в похвалу Аксакову как политическому писателю, хотя мы знаем, что господствующий в [с. II] наши дни оппортунизм ставит вопрос: нужны ли принципы в политике? — и отвечает на этот вопрос отрицательно. Такой взгляд можно встретить теперь не только в газетах, но и в больших научных книгах. Недавно один замечательный ученый и политический писатель во Франции (И. Тэн[3] в предисловии к одному из томов своего сочинения о революции) с презрительной иронией отозвался о людях, имеющих политические принципы, и самодовольно заявил, что он, Тэн, никаких принципов в политике и истории не допускает. Имея в виду ближайшим образом свой сюжет, он конечно разумел тут под «принципами» те выдумки полуобразованных резонеров XVIII столетия, которые вдохновляли бездарных тупиц вроде Робеспьера[4] или бешеных маньяков вроде Марата[5], и которыми до сих пор пробавляется передовая часть французского общества. Но если то обстоятельство, что во Франции плоская болтовня Вольтера[6] и энциклопедистов[7] до сих пор называется философией, еще не дает нам права презирать всякую философию, точно также окончательная несостоятельность

«великих принципов» 89 года[8] (хотя и сослуживших свою службу) еще не есть основание для отрицания всяких принципов в политике.

Говоря, что патриотическое чувство нашего писателя опиралось на твердые принципы, мы принимаем это нерусское слово в его русском смысле. Мы разумеем под принципами не отвлеченные вымыслы одиноких умов, а такие идеальные начала, которые глубоко коренятся в душе народов, которые дают высшее определение их жизни, двигают их историю. Аксаков и вся та литературная школа, которой он был в последнее время главнейшим представителем, не придумывали никаких *своих* принципов, крепко держась существенных основ национальной русской жизни, они старались возвести эти основы до ясного сознания, дать им по возможности полное и отчетливое определение. Поэтому славянофильские «принципы» имеют значение действительных, положительных начал, поскольку живущий ими Русский народ не есть être de raison[9], каким должен быть признан «le people souverain»[10] французской революции, а есть действительная историческая [с. III] сила. И эти принципы, имея всю силу действительности, имеют вместе с тем и будущность, насколько есть будущность у самого Русского народа. Получили ли эти начала в славянофильском учении свое окончательное выражение, возведены ли они на последнюю ступень сознания? — это другой вопрос. Несомненно лишь, что, во-первых, сущность славянофильского учения выражает действительную национальную идею России, и, во-вторых, что те формулы, в которых эта идея определилась у Славянофилов, еще до сих пор далеко не вошли у нас в общее сознание и не осуществились в русской жизни. Эти последние слова по-видимому находятся в противоречии с тем нашим замечанием, что славянофильские принципы имеют всю силу действительности. Но чтобы пояснить свою мысль, мы можем воспользоваться очень близким примером. В четвертом томе сочинений И. С. Аксакова[11] собраны между прочим статьи, в которых с неподражаемою силою и убедительностью (как это признали и литературные противники славянофильства) выставлен принцип свободы совести и свободы мнения, как основное условие правильной духовной жизни. Не подлежит никакому сомнению, что этот принцип не выдуман Аксаковым и Славянофилами, а также и не взят ими напрокат из катехизиса французских революционеров. Широкая терпимость к чужой вере и мнению составляла издревле одну из выдающихся черт русского национального характера. И не только как черта народного характера, но и как положительное убеждение, эта веротерпимость высказывалась уже в XV веке лучшими русскими людьми, как Св. Нил Сорский[12] и Заволжские старцы[13]. И лишь под несомненным чужим влиянием выставлялось противоположное начало — религиозного преследования, и выставлявшие его прямо ссылались на чужие образцы. Итак, та идея религиозной и умственной свободы, за которую с таким одушевлением и талантом ратовал И. С. Аксаков, имеет вполне действи-

тельное значение, как одна из существенных стихий русского народного духа. А между тем наша же русская действительность представляет вопиющее, упорное и систематическое нарушение и поругание этой самой идеи; и для [с. IV] некоторых важных сфер русского общества слово Аксакова в защиту духовной свободы остается и ныне немым словом, не потому, конечно, чтобы самое это слово было недостаточно громко и красноречиво (в этом его никто не упрекнет), а лишь потому, что упомянутые общественные сферы глухи ко всякому слову истины. — Но можно ли заключать отсюда, что славянофильский принцип есть фантазия, лишенная всякой действительности? Не вернее ли будет вместе с Славянофилами признать различие и даже противоположность между действительным существом русского народного духа и внешним действием законов и учреждений, навеянных чужим духом? Такое противоречие крайне печально, и вопрос: почему Русский народ — и он один во всем мире, — не сумел осуществить своих духовных начал, своей национальной идеи, в соответствующих законах и учреждениях, — этот трудный для старого славянофильства вопрос до сих пор остается нерешенным. Но ведь и судьбы России не решены, ее история не кончилась, а потому и тяготеющее над нашею жизнью противоречие не отнимает внутренней силы и значения у тех начал, которые несомненно коренятся в лучшей стороне нашего национального существа.

Возвращаясь к вопросам внешней политики, которым посвящена большая часть настоящего тома, мы находим, что держась глубоких основ русской национальной идеи, Аксаков мог верным взглядом смотреть далеко вперед и давать указания, которые, если бы были приняты, избавили бы нашу официальную политику от грубых ошибок и горьких разочарований. Помимо этого те же идеальные начала, почерпнутые славянофильством из глубин нашего национального мировоззрения, позволили Аксакову глубоко понять и верно определить общий смысл чужой, западно-европейской политики.

Всякая национальная идея всего лучше сознается и определяется чрез противоположение себя чужой идее, чужому национальному существу. Русский народ изначала резко определил свою особенность, противопоставив себя одинаково и Западу и Востоку, Европе и Азии, латинству и бесерменству[14]. Ныне один из этих терминов — бесерменство — [с. V] изжило свой век, износило свои силы и не может уже противополагаться России как равное равному. Было время, когда можно было опасаться, что Россия не устоит перед Востоком, что она сама сделается восточным, азиатским царством. Теперь уже вполне выяснилось и то, что этот Восток бессилен перед Россией и вещественно и духовно, так что его народные элементы, теряя свою самостоятельность, могут входить и входят как страдательный материал в образовании русской национальной культуры. Остается во всей своей силе другая великая противоположность — Россия и Европа. Факт этой противополож-

ности составляет исходную точку славянофильского учения. Возможно ли, при полном осуществлении русских национальных начал, примирение России и Европы в высшем синтезе (поскольку русская идея[15] имеет не только национальное, но и вселенское значение), и как именно может совершиться такое примирение. — это вопрос, который славянофильство завещало будущему. Но во всяком случае для того, чтобы такое примирение было осмысленным и прочным, чтобы это был добрый мир, — необходимо как можно глубже понять и как можно резче выставить все различие и всю взаимную противоположность обоих духовных начал. В этом отношении великая заслуга Славянофилов неоспорима, и значительная часть этой заслуги принадлежит Аксакову.

Другой писатель, примыкающий к славянофильству, покойный Н. Я. Данилевский[16], с особенною, быть может чрезмерною обстоятельностью, как настоящий эмпирик-натуралист, описал и анализировал факт культурно-исторической противоположности России и Европы, и этим дал как бы научное обоснование славянофильскому воззрению. Но этот замечательный труд страдает отсутствием, если можно так выразиться, духовной перспективы. В той сложной картине, которую представляет нам Россия и Европа Данилевского, все культурно-исторические особенности обоих типов находятся как бы на одной плоскости, нет центральной фигуры, частности не сводятся с достаточною ясностью к одному основному нача- [с. VI] лу. — Аксаков, напротив, оставаясь на почве коренного философского и идеалистического славянофильства, сводит все особенности России и Европы к единству общей образующей идеи, и отношение между этими двумя культурно-историческими типами является у него как глубокая и всеобъемлющая противоположность двух духовных начал. Этот взгляд, принадлежащий всем славянофилам и каждым из них излагаемый с более или менее своеобразным оттенком, предполагается и во всех статьях И. С. Аксакова по внешней политике, и дает ему, как мы сказали, неизменный критерий для определенной и большею частью совершенно верной оценки политических отношений и событий. А в некоторых статьях настоящего тома основной взгляд славянофильства на Россию и Европу прямо высказывается как высший принцип для суждения о политических делах.

Господство единоличного начала, с одной стороны, и преобладающая общинность, всенародность, или соборность — с другой — вот самая широкая формула для обозначения духовной и исторической противоположности между Россией и Европой. На особое значение личного начала на Западе Аксаков указывает и по поводу Наполеонидов[17], и по поводу диктатуры Бисмарка[18]. Но как политика сама по себе есть лишь второстепенная поверхностная область человеческой жизни, а истинная суть этой жизни находится в более глубокой области духа, в области религиозной, так и чисто политиче-

ские проявления западно-европейского начала имеют лишь преходящее и ограниченное значение. Настоящее же, центральное и вековечное выражение западной идеи славянофильский взгляд Аксакова находит в сфере религии — в папстве[19]. В папстве начало единоличности, определяющее собою жизнь Запада, проявляется во всей своей полноте, — как *единоличная всемирная власть*, опирающаяся на священный закон, облеченная строго юридическими формами в духе и силе древнего Рима. Это образовательное начало, определявшее собою жизнь всего Запада в Средние века, сохранило свою исключительную важность и доныне, несмотря на великий раскол XVI века[20]. Ибо протестантство в сущности есть лишь оборотная сторона папизма[21], [с. VII] или, говоря точнее, *папизм раздробленный*: как в католичестве верховный и окончательный авторитет принадлежит *одному над всеми*, так в протестантстве *каждый из всех* приписывает себе тот же верховный и окончательный авторитет, каждый является папою — для себя. И там, и здесь нет общества как самостоятельного целого, есть только лицо.

И как для развития и перевеса личных сил необходима искусственная среда городской жизни, то не случайно высшее выражение единоличного западного начала связано неразрывно с *вечным городом*. В Риме выросла единоличная всемирная власть языческого Кесаря[22], в Риме же переродилась она в единоличную всемирную власть христианского первосвященника. — И вот, как полная и крайняя противоположность этому личному и городскому началу, выступает Славянский мир — общинный и сельский. И как на Западе высшее выражение его духовно-бытового начала дано в области религиозной — в папстве, так и верховное выражение русско-славянского образовательного начала должно видеть в форме Восточного христианства — в Православии, с его принципом соборности или всецерковности, в противоположность началу единоличного центрального авторитета в церкви. — Мы передали основное воззрение Славянофильства во всей его резкости, как его исповедовал И. С. Аксаков. Критика этого воззрения была бы здесь неуместна. Скажем только, что принципиальная противоположность России и Европы понята Славянофилами во всей ее глубине, что частные особенности двух миров сведены действительно к своим высшим началам и что характеристичные признаки этих начал указаны верно. А затем, правы ли были старые Славянофилы, принимая противоположность двух начал в их *формуле* за несовместимое противоречие в жизни и разрешение этого противоречия понимая лишь в смысле безусловного и исключительного торжества одного начала с полным упразднением другого, — это вопрос, который будет решен историей.

Та высота основного воззрения, на которую И. С. Аксаков, как представитель славянофильской идеи, поднимался при [с. VIII] суждении о политических делах, нисколько не мешала, а напротив весьма способствовала ему в

верной оценке частных политических положений и событий: сверху виднее. Вот почему мы находим в его статьях по внешней политике так много соображений вполне оправданных последующими событиями, так много сбывшихся предсказаний. Укажем лишь на некоторые. Еще в 1864 г., за шесть лет до Франко-Германской[23] и за два года до Австро-Прусской войны[24], Аксаков говорил в «Дне», что в случае войны между Францией и Пруссией все второстепенные немецкие государства, несмотря на свои соперничества, непременно стали бы на сторону Пруссии, и Наполеон III[25] остался бы без союзников, как это действительно и случилось в 1870 г. вопреки надеждам самого Наполеона, который до конца полагался на помощь Южной Германии. Таким образом, Славянофил в Москве, за шесть лет лучше видел будущее положение дел, нежели руководитель европейской политики перед самым наступлением событий. — Еще до Австро-Прусской войны 1866 года, Аксаков указывал на тот политический план Бисмарка, который отчасти обнаружился лишь впоследствии, а вполне стал несомненным только теперь, — именно на плане: исключивши Австрию из Германии, толкнуть ее на Балканский полуостров в качестве сильного авангарда немецкой культуры. — Точно также, еще до несчастной для Австрии войны, заставившей ее искать опоры в Мадьярах[26], Аксаков предсказывал что монархия Габсбургов[27] должна будет прибегнуть к системе немецко-мадьярского дуализма. — За три года, с полною уверенностью, предсказывал Аксаков и Франко-Германскую войну, и падение Наполеоновой династии.

В заключение приведем знаменательные слова Аксакова, относящиеся к нашему будущему. Вот что писал он по поводу Римского вопроса[28]: «На смену отживающей исторической идеи должна явиться новая историческая идея, а не простое отрицание старой идеи или лживая сделка с нею. Гордое своею цивилизацией, западно-европейское общество с презрением смотрит на вопросы религиозные и вероисповедные, считает себя переросшим и порешившим все подобные задачи еще со времен Французской революции [с. IX] 1789 г. Общество, духовно порожденное Вольтером и духовно-успокоившееся на Ренане[29], может только с улыбкою или же с лицемерною серьезностью, ради соблюдения приличий, относиться к заботам о церкви, между тем эти, так дешево ценимые им вопросы религиозные и вероисповедные, к величайшему его недоумению, восстают снова во всей своей грозной мощи, снова колеблют мир и не поддаются никакому по-видимому и удобному разрешению, уготованному им современною европейскою цивилизацией. Все прежние сделки и компромиссы оказываются изношенными, и вопросы вновь стучатся в двери. Живучесть причин сказывается живыми последствиями на пространстве веков, XIX веку приходится считаться с веком IX! Чем ниже станут ценить западные мыслители значение Римского вопроса, как вопроса религиозного и вероисповедного, тем труднее будет его

разрешение. А Римский вопрос есть мировой, исторический, — вопрос, с которым связаны судьбы всей католической церкви, всего Латинского Запада, — следовательно вопрос всего Христианского мира. Наступает великий исторический миг. От кого же раздастся вещее слово, откуда, на отмену отживающей исторической идеи, выступит и предъявит свою власть иное духовное историческое начало? От кого же и откуда, как не от Православной России, главы Греко-Славянского Православного мира? Не ей ли предлежит сказать миру веще слово? Не налагается ли на нее именно теперь святая обязанность вознести высоко, пред всем светом, знамя истины православной? Не в истине ли православной заключается разрешение того вопроса, что волнует теперь Латинский Запад? И не должна ли Россия, как Христианская Православная страна, указать на единственный путь спасения, остающийся христианству на Западе?» Далее, от лица Православной России, Аксаков обращается к католическому миру с такими словами: «Мы не покидали истинного пути, *но не признавали полноту жизни церковной вне отделившегося Запада*; мы не сотворили ни единого вселенского собора с тех пор, как вы отклонились от единения и возмечтали быть полнотою церкви; мы ждали и ждем вашего возвращения. Не подчинения Востоку, не обращения в какое-то особое восточное вероисповедание требует от [с. X] вас Восток, но призывает вас к обращению в ваше же собственное вероисповедание, которое было единым общим и для Запада и для Востока» (стр. 168)[30]. Обращаясь с такою речью к Христианской Европе, Аксаков однако хорошо понимал, что эта Европа видит нас не в свете тех идеальных начал, которые и у нас самих сознаются лишь немногими, а что мы представляемся чужому взору преимущественно темною стороной нашей действительности.

Вся сила православного Востока — в России, «а сила России, как внутренняя, так и внешняя, зависит от степени ее верности основным духовным началам своей народности». Но изменять этим духовным началам можно не только прямо, отрицая их, а еще более при мнимом лицемерном исповедании, злоупотребляя ими и искажая их до неузнаваемости. У нас, после эпохи либерального отрицания духовных начал русской жизни, наступила более тягостная эпоха — мнимого торжества этих начал, на самом деле подмененных другими. Дорогие идеалы подменены самою дешевою казенною действительностью, грубо подкрашенною «под идеал». Против этого кощунственного подмена никто не восставал так сильно и горячо, как покойный И. С. Аксаков, и в русской истории не забудется эта его заслуга.

Владимир Соловьев

Примечания

[1] Здесь и далее в квадратных скобках указано начало очередной страницы предисловия В. С. Соловьева.

[2] *Соловьев В. С.* Предисловие // Аксаков И. С. Собр. соч. Тт. 1–7. Т. 7. Общеевропейская политика. Статьи разного содержания. Из «Дня», «Москвы», «Руси», и некоторые небывшие в печати. 1860–1886. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1887. VIII, X, 864 с. С. I–X.

[3] Ипполит Адольф Тэн (1828–1893) — французский философ-позитивист, эстетик, писатель, историк, психолог. Создатель культурно-исторической школы в искусствознании.

[4] Максимилиан Франсуа Мари Исидор де Робеспьер (1758–1794), известный современникам как Неподкупный — один из лидеров Великой Французской революции, глава якобинцев.

[5] Жан Поль Марат (1743–1793) — один из предводителей Великой Французской Революции, радикальный журналист, лидер якобинцев.

[6] Вольтер (наст. имя Мари Франсуа Аруэ, Arouet le Jeune; 1694–1778) — французский писатель, историк, философ-просветитель.

[7] Энциклопедисты — французские философы, ученые, деятели искусства и литераторы XVIII в., участвовавшие в создании Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел (1751–1780), одного из важнейших трудов эпохи Просвещения.

[8] Речь идет о принципах «Декларации прав человека и гражданина», которая была принята 26 августа 1789 г. Ее текст состоит из краткого введения, в котором заявляется, что единственными причинами общественных бедствий и порчи правительств являются незнание, забвение или презрение естественных, священных и неотчуждаемых прав человека, и из 17 статей, заключающих в себе главным образом две основные идеи политической философии естественного права — идею индивидуальной свободы и идею народовластия.

[9] «être de raison» (франц.) — «есть здравомыслящий».

[10] «le people souverain» (франц.) — «полновластный народ».

[11] *Аксаков И. С.* Собр. соч. Тт. 1–7. Т. 4. Общественные вопросы по церковным делам. Свобода слова. Судебный вопрос. Общественное воспитание. 1860–1886. Статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси», и три статьи вышедшие отдельно. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1886. VIII, 770 с.

[12] Нил Сорский (в миру Николай Майков (1433–1508)) — православный святой, знаменитый деятель русской церкви.

[13] Заволжские старцы — иноки Белозерских и Вологодских монастырей, не соединённые никакой внешней связью. В конце XV и начале XVI в. они становятся известными как отдельная партия, по своим гуманным воззрени-

ям, образованности и критицизму, резко проявившимися в борьбе с противоположной партией Иосифа Волоцкого.

[14] Слово «бесерменство» производно от слова «бесермен», то есть иноземец, иноверец, как правило, с Востока, мусульманин; тот, кто исповедует мусульманство. Синонимы: бесерменин, басурман, басурманин.

[15] Русская идея — совокупность понятий, выражающих историческое своеобразие и особое призвание русского народа. Подробнее см.: L'Idée russe par Vladimir Soloviev. Paris, 1888; *Соловьев В. С.* Русская идея. М., 1911; *Соловьев В. С.* Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219–246.

[16] Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) — русский естествоиспытатель, социолог, культуролог, публицист и геополитик, один из основателей цивилизационного подхода к истории, идеолог панславизма.

[17] Наполеониды — собирательное название братьев и сестер французского императора Наполеона I (1804–1814 /1815) и их потомков, назначенных Наполеоном правителями государств, оказавшихся в зависимости от Франции или связанных с нею.

[18] Отто Эдуард Леопольд фон Бисмарк-Шёнхаузен (1815–1898) — князь, германский государственный деятель, первый канцлер Германской империи (второго рейха), прозванный «железным канцлером».

[19] Папство — богословский и религиозно-политический институт католицизма, устанавливающий Папу Римского главой всей Католической Церкви. В Римско-католической Церкви Папа также является верховным правителем Святейшего Престола, вспомогательной суверенной территорией которого является Ватикан, где находится его постоянная резиденция.

[20] Речь идет о появлении протестантизма или Реформации — общественном движении в Западной и Центральной Европе в XVI веке, направленном против традиций христианской веры, сложившихся в католической церкви. Начало Реформации положило выступление в 1517 в Германии Мартина Лютера. Идеологи Реформации выдвинули тезисы, которыми фактически отрицалась как необходимость католической церкви с её иерархией, так и духовенства вообще. Отвергалось католическое Священное предание, отрицались права церкви на земельные богатства и др.

[21] Папизм — признание Папы непогрешимым; принадлежность к числу приверженцев Папы; власть, господство церкви.

[22] Кесарь — старославянская и древнерусская передача римского имени и императорского титула Caesar (Цезарь) через греческое kaisar — монарх, властелин.

[23] Франко-прусская война 1870–1871 — военный конфликт между империей Наполеона III и добивавшейся европейской гегемонии Пруссией. Война, спровоцированная прусским канцлером Бисмарком и формально начатая Наполеоном III, закончилась поражением и крахом Французской империи, в ре-

зультате чего Пруссия сумела преобразовать Северогерманский союз в единую Германскую империю.

[24] Австро-прусско-итальянская война 1866 года — война Пруссии и Италии с Австрийской империей. Эта война предопределила путь объединения Германии и завершила войны за независимость Италии и объединения её вокруг Сардинского королевства.

[25] Наполеон III Бонапарт (полн. имя Шарль Луи Наполеон; 1808–1873) — племянник Наполеона I, президент Французской республики с 20 декабря 1848 по 1 декабря 1852, император французов с 1 декабря 1852 по 4 сентября 1870 (с 2 сентября 1870 находился в плену).

[26] Мадьяры — самоназвание венгров. Составляют подавляющее большинство жителей Венгрии. Значительное число венгров проживает также в Румынии (историческая область Трансильвания), Сербии (северная часть края Воеводина), Словакии, Украине, России, Германии, Австрии, США и Канаде.

[27] Монархия Габсбургов, Габсбургская монархия, Габсбургская империя или Австрийская монархия — неофициальное название совокупности территорий, находившихся под властью австрийской ветви династии Габсбургов. Обычно используется в отношении периода с 1526 года, когда австрийский эрцгерцог Фердинанд I присоединил к своим владениям земли Чешской короны и Венгрию, до 1804 года, когда была образована Австрийская империя. До 1804 года территории, находившиеся под властью Габсбургов, не имели единого официального названия. Термин «габсбургская монархия» может также употребляться в более широком смысле в отношении периода с 1276 года (переход Австрии под власть Габсбургов) до 1918 года (распад Австро-Венгрии).

[28] Римский вопрос — политическое противостояние между итальянским правительством и папством, длившееся с 1861 по 1929 годы. Папский вопрос был разрешен в 1929 году благодаря подписанию Латеранских соглашений. По ним Ватикан признал право Италии на владение территорией бывшей Папской области, Италия признала право Папы на владение Ватиканом и выплатило ему большую финансовую компенсацию.

[29] Жозеф Эрнест Ренан (1823–1892) — французский писатель, историк и филолог.

[30] См.: *Аксаков И. С.* Собр. соч. Тт. 1–7. Т. 7. Общеевропейская политика. Статьи разного содержания. Из «Дня», «Москвы», «Руси», и некоторые небывшие в печати. 1860–1886. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1887. С. 168.

Примечания и публикация С. В. Мотина

Спор о русской жертве за болгарских братий
(По неизданной переписке В. С. Аксаковой и М. Г. Карташевской)

А. П. Дмитриев

Период Крымской войны в жизни Аксаковых отмечен особым духовно-нравственным напряжением и необычайной по своей интенсивности общественной отзывчивостью[1]. Впрочем, сходное умонастроение было присуще и вообще просвещенным дворянским кругам, прежде всего тем, чьи взгляды в одной из последних диссертационных работ метко поименованы «свободным, творческим консерватизмом» (в отличие от «официально-бюрократического»)[2]. Объединяло их в то время безоговорочное приятие правительственной идеологии, получившей наиболее отчетливое и емкое выражение в словах Высочайшего манифеста от 11 апреля 1854 г. о целях этой, по сути самой первой, мировой войны: «Россия не забыла Бога! Она ополчилась не за мирские выгоды; она сражается за веру христианскую и защиту единоверных своих братий, терзаемых неистовыми врагами. <…> За веру и христианство подвизаемся! С нами Бог, и никтоже на ны!»[3]

Восторженный апологетический комментарий к этим формулировкам находим прежде всего в статьях и письмах К. С. Аксакова, который тогда впервые настойчиво увязывал вероучительное и политическое и в оправдании такой «священной», по его определению[4], войны видел единственно возможный нравственный выбор для христианина, проявление истинного смирения и Богопочитания. Историку А. Н. Попову он писал: «Война за православную веру, и единоверных, и единоплеменных. Какая война может быть правее и святее? Молящаяся, смиренная, верующая страна! Святая Русь! На тебя подымаются суетные, гордые, забывающие Бога народы. К тебе простирают руки страждущие братья, и с молитвою, с верою в Бога ты идешь на

---

[1] См.: *Барсуков Н.* Жизнь и труды М. П. Погодина. СПб., 1899. Кн. XIII; *Ковалева И. Н.* Славянофилы и западники в период Крымской войны (1853–1856) // Исторические записки. М., 1867. Т. 80. С. 181–206; *Китаев В. А.* От фронды к охранительству: Из истории рус. либерал. мысли 50–60-х годов XIX в. М., 1972; *Анненкова Е. И.* Аксаковы в годы Крымской войны // Анненкова Е. И. Аксаковы. СПб., 1998. С. 242–267.

[2] См.: *Шульгин В. Н.* Русские свободные консерваторы XIX века об Остзейском вопросе. СПб., 2009.

[3] Полн. собр. законов Рос. империи. Собр. 2-е. СПб., 1855. Т. 29. Отд-ние I. № 28150. С. 416.

[4] Ср. в одном из писем к кн. Д. А. Оболенскому: «…это война за веру и братьев, это *Священная война*…» (ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 7. № 22. Л. 24 об.; цит. по: *Анненкова Е. И.* Аксаковы в годы Крымской войны. С. 253).

брань. С нами Бог! Кто же на нас?»[1] Призыв к освобождению собратьев по вере звучит у К. С. Аксакова в форме властного императива — как некий завет свыше, неисполнение которого сродни вероотступничеству и чревато Божьим наказанием. В своем письме к князю Д. А. Оболенскому он эмоционально выделял почти каждое слово подчеркиванием: «Повторяю: *необходимо объявить независимость всех православных в Турции, необходимо сказать, что их дело принимаем мы как наше собственное дело, и будем сражаться как за самих себя, как за наше собственное существование, и не положим дотоле меча, пока не освободим от ига магометан православных братьев наших <…>. Всякий иной исход войны, а не освобождение всех православных от беззаконного турецкого ига,* — будет позором для России, оскорблением Христовой веры и предательством наших братьев — и тогда грянет над Россией праведный гнев Божий»[2].

Под «православными братьями нашими» К. С. Аксаков подразумевал прежде всего болгар: они казались наиболее пострадавшими от иноверных — вплоть до чуть ли не исчезновения как народность в ассимиляционных процессах со своими угнетателями. И именно с Болгарией у Аксаковых были налажены надежные каналы связи — в течение всей войны они регулярно получали письма от болгарских друзей и знакомых.

Сестра Константина, Вера Сергеевна, как и все другие члены семьи Аксакова включая и Сергея Тимофеевича целиком разделяли убеждения старшего сына и брата, однако — как видно по ее Дневнику 1854–1855 гг. и письмам к кузине Марии Карташевской этого периода — у нее вся эта наступательная идеология спасения славянских братий от ига магометан смягчалась более острым, чем у брата, ощущением провиденциальности свершающихся событий, особенно военных поражений и дипломатических неудач, и окрашивалась в глубоко личные, покаянные тона.

И не случайно только в ее переписке с Марией Карташевской со всей пронзительностью поднимается вопрос о духовной оправданности войны как организованного человекоубийства, о цене освобождения страждущих единоверцев. Этот аспект до сих пор не затрагивался исследователями, а он, безусловно, требует своего осмысления.

Прежде чем обратиться к материалам обширного архива Аксаковых-Карташевских периода Крымской войны, хранящегося в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук, напомним, что это были очень дружные родственные семейства — родная сестра прозаика С. Т. Аксакова Надежда Тимофеевна была замужем за сенатором

---

[1] ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 8. № 15. Л. 18. Цит. по: *Анненкова Е. И.* Аксаковы в годы Крымской войны. С. 251.

[2] ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 7. № 22. Л. 9. Цит. по: *Анненкова Е. И.* Аксаковы в годы Крымской войны. С. 252.

Г. И. Карташевским. Представителей этих семейств на протяжении многих десятилетий соединяла регулярная переписка, тем более интересная, что она наводила мосты между двумя российскими столицами: Карташевские жили в Петербурге, Аксаковы — в Москве. Не менее важна и другая топонимика — уже непосредственно духовно-культурная: с наступлением теплого времени года Аксаковы перебирались в свою подмосковную деревню Абрамцево близ Хотькова монастыря и недалеко от Троицкой лавры, а Карташевские — в село Кобрино, расположенное к югу от Гатчины и некогда (1762–1781) принадлежавшее прадеду поэта А. П. Ганнибалу, а затем (вплоть до 1800 г.) — его матери Н. О. Пушкиной.

Далее мы сосредоточимся на самом обширном эпистолярном комплексе Аксаковского архива — переписке кузин Веры Аксаковой и Марии Карташевской, продолжавшейся более четверти века (1837–1864) и насчитывающей не менее 1800 подробнейших писем (многие на 10–12 страницах). Этот массив пока практически не исследован, а он представляет собой не только чуть ли не каждодневную летопись жизни знаменитого славянофильского семейства, но и ценнейший источник для изучения общественно-литературной жизни этого периода русской истории в целом.

Неожиданно именно в этих письмах периода Крымской войны разгорается бескомпромиссный спор и приходят в столкновение серьезные нравственные и богословские аргументы.

Но сначала, весной 1854 г., Вера с восторгом пишет сестре о начавшемся освобождении болгар — вошедшим в Дунайские княжества и Болгарию 80-тысячным отрядом под командованием А. Н. Лидерса («в залог, доколе Турция не удовлетворит справедливым требованиям России»). 29 марта: «В самый день Благовещенья получили мы радостную для всех весть о переходе русских через Дунай и о победе наших войск, все крестятся, все молятся при этом известии, одушевление такое во всех, какого трудно вообразить, а что должны испытывать бедные болгаре при виде своих избавителей от таких мучений; великое время, Господь нам открывает судьбы свои и они совершаются перед нашими глазами»[1]. 4 апреля: «В наших газетах напечатано, что первой просьбой освобожденных болгар была просьба о колоколах к их церквам, Лидерс велел купить в Одессе 20 колоколов. Как дороги им церковь и богослужение; видно, им, бедным, захотелось встретить радостно Светлый праздник. — В Москве открыта подписка в пользу болгар»[2].

Когда к концу лета русские войска были выведены за Дунай, Вера с горечью писала об отчаянии болгар. 6 сентября: «Бедные болгаре, потеряв всякую надежду на нашу помощь, вынуждены прибегнуть к другим средствам, чтоб вредить своим врагам. Пожары в Варне доказывают это, один болгарин

[1] ИРЛИ. Сигн. 10621. Л. 40.

[2] Там же. Л. 37 об.

был пойман и казнен. — Как свирепствуют албанцы против христиан, страшно читать. Неужели эти стоны и вопли стольких миллионов христиан не дойдут до неба и, конечно, виноваты те, которые могли бы помочь и не помогают»[1]. 17 сентября: «Вчера мы получили известия, что один наш знакомый болгарин прибыл в Одессу с несколькими болгарскими девушками самом жалком положении. В Болгарии их окружаю ужасы, о которых мы не можем себе составить понятия. — Эти несчастные мученики за веру принесены в жертву христианской Европой и оставлены наконец даже своими единоплеменными и единоверными братьями. Нельзя без ужаса и скорби вспомнить об них»[2]. 30 сентября: «Сегодня [бы] мы были уже до глубины души возмущены [изве<стием>] письмом одного болгарина, нам знакомого. Боже мой, если мы недостойны Божьего заступления, [отказывать] то стоны этих несчастных страдальцев неужели не дойдут до Божьего милосердия? Страшно будет наказание за все эти слезы и стоны»[3].

Вопрос же о русских жертвах войны впервые затрагивается Верой в начале декабря 1854 г. — в связи с ультимативными четырьмя пунктами, предъявленными России враждебными державами. И затрагивается именно как нравственное основание того, что заключение мира недопустимо, пока не достигнута главная цель — освобождение единоверцев. 9 декабря Вера писала: «Принять эти условия, отказаться от покровительства над православными — значит отказаться от защиты Православной церкви и мучеников за нее. Согласиться на разрушение трактатов, купленных кровью русской, и под<обное> — чего после ожидать»[4].

Мария откликается на это, пока не прямо, а только между строк, очень мягко проводя мысль, что как раз нескончаемые жертвы войны и вопиют к ее завершению во что бы то ни стало. Психологически такая позиция подкреплялась тем, что у Аксаковых на фронте никого не было (Иван уйдет в ополчение позднее[5], и его решение семья не одобрит), а у Карташевских в самом пекле оказался старший из сыновей Николай Григорьевич, артиллерийский офицер. Мария так отвечает кузине: «От Коли, слава Богу, получили письма и даже два разом. Он опять был под пулями, потому что вооружал бастионы, — но по милости Божией остался невредим. Только какие ужасы он описывает об операциях и страданиях раненых. Когда подумаешь, что это человек добровольно причиняет другому человеку, — неужели не будет времени,

---

[1] Там же. Л. 79–79 об.

[2] Там же. Л. 134 об. — 135. Письмо датируется нами по содержанию.

[3] Там же. Л. 84 об.

[4] Там же. Л. 120–120 об.

[5] 8 апреля 1855 г. он так объяснял свой выбор: «…мне совестно <…> *желать* войны — и не участвовать в жертвах, необходимых при исполнении этого желания…» (*Аксаков И. С.* Письма к родным. 1849–1856 / Изд. подгот. Т. Ф. Пирожкова. М., 1994. С. 344).

когда решительно война будет считаться непозволительной и невозможной уродливостию?»[1]

Дождавшись ответа, Вера в письме от 13–16 декабря настойчиво подыскивает аргументы в пользу продолжения войны: «Я предвижу впереди бесконечный ряд бедствий для России, но не от войны, а, скорее, от мира на таких условиях»[2]. Особенно возмутила ее депеша министра иностранных дел гр. К. В. Нессельроде от 25 октября (6 ноября). Предполагаемое замирение оказывается преданием болгарских и греческих братий на еще большее поругание — уже не магометанам, а католикам и протестантам. Вера пишет: «Мы соглашаемся предать православие [<на> Востоке] под покровительство его злейшему, заклятому с издревля врагу католицизму. Какие будут из этого последствия, немудрено предвидеть. Я сама слышала от греческого митрополита, *что католики для них хуже турок* — турки [их мучат] убивают их тело, а католики — душу. Всем известно, что нет таких злоухищрений, притеснений, самых гнусных средств, которыми бы не воспользовались католики для преобладания через распространение своей веры; всем известно, что и теперь при малочисленности католиков (их всего 50 000, а православных — 10 милл<ионов> в Турции) они утесняют греческое исповедование, заводят училища, распространяют свое учение и т.д., [а при] разные препятствия и бедность [же] православных не позволяет им противостать с теми же средствами, т.е. заводить училища. Что же будет теперь когда мы предаем православие в руки католиков и протестантов, которые наводнят слав<янские> земли своими учителями, и иезуитами, школами и всякого рода лжеучения<ми> и воспользуются всеми внешними и внутренними орудиями своей злобы»[3].

И далее Вера снова и снова взывает к состраданию славянам в Турции, а также говорит о предустановленной свыше ответственности России за них, между прочим и потому, что православие она усвоила от Византии, а письменность — от Солунских братьев: «…мы единственный православный народ, могший защитить и поддержать православие на Востоке, мы сами его предали в руки его злейших врагов. Это не только больно и тяжело, это ужасно. — [Неуж<ели>] Гнев Божий не может не поразить за такие поступки. Бедные, бедные православные братья, столько веков страдающие, жили только надеждой на помощь России, постоянно обращали к ней свои умоляюще взоры, к ней, которую они же просветили Светом Христовой веры. Что с ними теперь, каково им было узнать об этом, лишиться последней, единственной надежды, поддерживавшей их в мучениях и гонениях за Православие в продолжение стольких веков. Мы переживаем такие ужасные ми-

[1] ИРЛИ. Сигн. 10648. Л. 101–101 об.
[2] Там же. Сигн. 10621. Л. 124.
[3] Там же. Л. 124 об. — 125.

нуты! Боже мой, не попусти этому совершиться! Да не до конца прогневается над нами Бог. — Видно много согрешила Россия, и какими еще бедствиями должна она очиститься? Страшно. Да помилует Господь всех нас»[1].

Но, очевидно, что вопрос о «русской крови» все же мучил и Веру, не случайно она в следующем письме к кузине, от 20 декабря, пытается усилить свою защиту «священной войны» указанием на ее *народный* характер, то есть на сугубую добровольность жертв, приносимых на алтарь победы. Она пишет: «…это война за православную веру, за единоверных братий, и народ доказал с самого начала свое восторженное сочувствие к этой войне, и только нерешительные наши действия, уступки и толки о мире смутили его и охладили его рвение на время, но оно готово возгореться при первом ясном объявлении о войне. <…> Ужасна, возмутительна война, но избежать ее невозможно, иначе надобно дать истребить и себя, и ближних своих, а к этому и стремятся неудержимо враги наши. Господь да смилуется над нами и поможет нам»[2].

Спор разгорелся с новой силой в связи с обсуждением известных «Политических писем» М. П. Погодина, напечатанных в 1854 г. в «Московских ведомостях». На этом поле полемизировать было легче, поскольку с виду полемика как бы уже не напрямую касалась личных убеждений сестер. И Вера, и Мария близко к сердцу приняли эти произведения историка, их доброго знакомого. Вера, советуя кузине их прочесть, писала ей 10 ноября 1854 г.: «Письма П<огодина> более всего могли бы дать тебе истинное понятие обо всем…»[3]

22 декабря Мария, делясь своими впечатлениями от прочитанного, возмущается оправданием бедствий войны требованиями исключительно политического практицизма и отказом от оценки событий с позиций христианской нравственности: «…П<огодин> даже положительно объявляет, что Новый Завет только для частной жизни, а в политике око за око. После этого провозглашения, против которого невольно восстает душа, — теряешь совершенно всякой ключ к распознаванию истины. Я, по крайней мере, мой друг, ничего более тут не понимаю. Конечно, если меркою наших действий должна быть выгода, то какое же успешное и выгодное действие может быть осуждено? Чем блистательнее план действий, чем угнетательнее для других, и потому выгоднее для себя, тем лучше. <…> Ты, верно, останешься недовольна моими словами, но прошу тебя, не считай их за осуждение статьям. Я не могу же не оценить, что они написаны под влиянием любви к своему Отечеству, к родному славянскому элементу»[4]. То есть Мария ставит тут уже из-

[1] Там же. Л. 125 об. — 126 об.
[2] Там же. Л. 129–129 об.
[3] Там же. Л. 107 об.
[4] Там же. Сигн. 10648. Л. 103, 103 об.

вечный вопрос о соотношении возвышенной цели и недостойных средств ее достижения.

И опять ее душа протестует против пролития крови, она выдвигает и такой сильный аргумент, что жертвы могут быть напрасны: «Я только хочу сказать, что ты не пугаешься войны, ее продолжения, а я пугаюсь. Я пугаюсь этого нашествия всей Европы, пугаюсь этих страшных потоков крови, и, может быть, бесполезных. Признаюсь, я даже любуюсь твоим героизмом и мужеством, хотя его не имею. И разумеется, ты права; война, так война, и надобно или не начинать ее, или так настроить свое сердце, чтобы оно не дрогнуло от всех ужасов начатого действия. Тут по крайней мере есть цельность и единство стремлений. Но я и при самом начале возмущаюсь войной, и ее ужасы покрывают и затмевают для меня всё другое»[1].

Оспаривает Мария и уверения кузины, что засилье инославных христиан страшнее турецкого. Трудно не согласиться с ней, что все же насаждение иезуитских школ, которое можно воспринимать как одно из искушений для верующего, не идет ни в какое сравнение со зверствами турок, истязающих христианских матерей: «Возвращаюсь, мой милый друг, к западным славянам. Ты говоришь, что притеснения иезуитов для них тягостнее ига магометанского, но как же это? Разве только они насильственно развращают понятия их детей? Но если они стараются завлекать в свои сети зрелых и опытных, тут ничего нет особенного, по крайней мере, зло весьма отвратимо. И не окружены ли мы без того соблазнами? И кто велит им их слушаться? Речью врага можно ли обольщаться?

Но резать языки у христианских матерей, купленных невольниц турок, для того только, чтобы лишить их возможности передавать своим детям христианское учение, — о, это другое дело, и едва ли подобные ужасы можно сравнить с ухищрениями католиков, от которых можно уклониться»[2].

Переписка 1854 г. заканчивается ответными возражениями Веры в письме от 27 декабря. Но сначала она обеими руками подписывается под оценкой Марией провозглашенного Погодиным принципа «око за око» для характеристики политической жизни: «Не буду отвечать тебе подробно по поводу впечатления твоего по прочтении присланных мною статей, мой милый друг, теперь не успею. Скажу тебе только, что с первым твоим возражением совершенно согласна, я и другие и прежде против него восставали. Это изречение *око за око* не может быть никак принято за основу истины между христианами и совершенно несправедливо приведено. Причины войны нашей именно [основаны] истекают из других совершенно правил, а именно,

[1] Там же. Л. 104 об.
[2] Там же. Л. 105–105 об.

как выразился в письме к брату один простой купец: *Изми обидимого из рук обидящего* и еще *да души своя полагаем за други своя*»[1].

А вот в том, «что же касается до католицизма и соблазнов, которыми он окружает нещастных беззащитных православных на Востоке»[2], — тут Вера решительно оспаривает сестру, намекая на не высказываемое ею известное поучение Христа апостолам: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить…» (Мф. 10:28). Она пишет: «Ты, мой милый друг, видно, мало знаешь о положении христиан православных в отношен<ии> католиков, когда так говоришь. — И неужели соблазн разврата и пагубы душевный менее страшен, [в очень] нежели пагуба телесная. Слова греческого митрополита слышаны мною лет 10 тому назад, когда и в голову не могло приходить, что православие будет в руках католиков. Но Бог не попустит этого какими бы то ни было судьбами. — Неужели, чтоб не пролить крови, можно дать в глазах своих убить брата и еще за верность его своей Христовой вере, неужели это будет по-христиански или по-человечески, а дать убить душу — это еще ужаснее. <…> Нет, я совсем не такая героиня, мой милый друг, и ужасы войны ужасают меня столько же, как и тебя, но я не вижу возможности их избежать иначе же как войной»[3].

Мария в своем ответе, датированном 1 января 1855 г., возвращает спору его главный нерв — она снова задается вопросом о цене русской жертвы и — даже более того — о том, не бессмысленна ли она: «Пора уже, кажется, прекратиться этим страшным и бесполезным потокам крови, и главное бесполезным»[4]. Интуитивно Мария находит и слабые места в доказательствах сестры, выявляя некоторую доктринальную отвлеченность ее аргументов (или, точнее, по ее словам, «фанатизм религиозный») — как в преувеличении «католической опасности», так и в приложении к военным реалиям евангельского принципа самопожертвования (вообще-то одинаково действительного для каждой из враждующих сторон): «Того, что ты пишешь о страданиях православных от католиков, мой милый друг, я совершенно не знаю и не понимаю. Думаешь, чтоб я считала пагубу душевную за ничто в сравнении с пагубой телесной — ты хотя это и пишешь, моя милая Верочка, но, конечно, сама этому не веришь. Понять же, как прибегнуть к оружию, чтобы отвратить соблазн или разврат от себя или от другого, — я не умею. Мне кажется, что соблазны окружают каждого всю жизнь и не под одною личиною католиков, и что нам велено с ними бороться совсем иным образом. Мне кажется вообще, мой друг, что ты вдаешься несколько в фанатизм религиозный. *Положить*

[1] Там же. Сигн. 10621. Л. 131 об. Приведены библейские реминисценции (Сир. 4:9; Ин. 15:13).

[2] ИРЛИ. Сигн. 10621. Л. 131 об.

[3] Там же. Л. 132–132 об.

[4] Там же. Сигн. 10649. Л. 1 об.

души своя за други своя [мне кажется] не совсем то, что происходит на поле сражения. Но это такой серьезный разговор, что его мудрено продолжать на бумаге»[1].

С начала 1855 г. в споре кузин появляются и новые обертоны. Вера решительно вводит тему космополитичного Петербурга, противостоящего не только православной Москве, но и России в целом. И тут не столько переход «на личности» (поскольку Мария петербурженка), сколько сострадательное душевное движение. Вера словно бы говорит: «Ты, бедная, не можешь отрешиться от своей среды, отсюда и путаница в твоих понятиях». В письме от 1–2 января она тревожится, не приведут ли начавшиеся правительственные переговоры к позорному для России окончанию войны: «Но такой мир мира не может принести и, может быть, гораздо человеколюбнее и выгоднее для нас продолжать войну; но всё как Бог устроит»[2]. И тут же передает последние слухи о демонстративном безбожии столичных верхов: «Нам с негодованием и ужасом рассказывали многие приезжие из Петербурга, что там восстановлены чрезвычайно против — *православия*. Многие говорят, что *вся беда от него, и для чего придают ему такое значение, когда это больше ничего, как маска для народа…* Конечно, это воззрение не должно удивлять нас, без этого воззрения нельзя было бы так действовать. Но что оно нам готовит в будущем! — К несчастию этих господ, народ наш и все русские не разделяют их взгляда и считают этот вопрос дороже всего»[3].

Словно не слыша этих невольных колкостей сестры, Мария в следующем своем письме, от 10 января, обреченно откликается на известие о продолжении войны, подчеркивая ее антихристианский характер («стремление воздать око за око»), и при этом опять говорит о кровавой жертве: «Нет, мира, говорят, решительно не будет. Польется опять кровь бесконечно. Каждая из держав, потерпев поражение, будет силиться восстановить свою так называемую честь и не прекратится стремление воздать око за око»[4].

Днем раньше, 9 января, Вера стремится подобрать наиболее убедительные историко-религиозные доводы, чтобы сделать для Марии очевидной и ее *правду*, все же перевешивавшую, как, видимо, полагала Вера, трагическую арифметику Марии, ее стенания о жертвах войны. Вера пишет в Петербург, очень волнуясь, не сразу подбирая наиболее точные, самоочевидные аргументы (поэтому тут особенно много вычеркнутых слов). Но начинает опять-таки с несколько обидного приема, известного в эристике как ссылка на отсутствие личного опыта: «Хотелось мне очень отвечать тебе подробно на некоторые твои возражения в письме твоем, которые, признаюсь тебе, очень

[1] Там же. Л. 1 об. — 2.
[2] Там же. Сигн. 10622. Л. 1об. — 2.
[3] Там же. Л. 2–2 об.
[4] Там же. Сигн. 10649. Л. 5–5 об.

меня поразили. — Ты точно не знаешь, мой милый друг, и потому только, я уверена, не разделяешь моего мнения, но мое мнение не есть мое, оно есть опыт [исторический], выстраданный [душою] миллионами народа, историческая и современная жизнь его тому служат слишком убедительным [примером] доказательством. Мы, слава Богу, никогда не страдали за свою веру и потому, может быть, трудно понимаем всю цену безопасного отправления дорогого для нас богослужения»[1].

Затем Вера разворачивает аргументацию, отдаленно напоминающую те возражения, что через три десятка лет будут предъявлять Л. Толстому оппоненты его учения о непротивлении злу насилием. Как и они, Вера говорит о существенном религиозном принципе, предлагая осознать его на примере обыденной житейской ситуации. Приведем пространную цитату: «Мне хочется возразить тебе именно на [это] те твои слова, [прит<ом?>] отвлекая их от [своего] частного приложения. Ты говоришь, что не понимаешь, как прибегнуть к оружию для защиты кого-нибудь от соблазна. Но если ты видишь, что близкий тебе человек находится в руках соблазнителя и этот последний с оружием в руках отражает тех, кто желают вырвать у него его жертву, разве ты не возьмешь оружия, чтоб спасти своего близкого? —

Ты говоришь, что [не понимаешь] соблазнов так много окружают чело/Л. 8/века под разными личинами и что нам велено с ними бороться иным образом; но разве нам велено предавать близких *во власть* соблазнителей, против которых несчастные борются уже неравными силами, потому что [тот имеет] те имеют над ними власть, и, разумеется, в силу этой власти лишать их равных средств к обороне, а мы, единственные защитники их, которых они так долго молят о помощи, смотря со стороны, будем говорить: [всякой пусть он] вы должны сами бороться с соблазном. —

Я не думаю, чтоб *ты* так думала, мой милый друг. — Тут дело идет не об одном нравственном соблазне (этот соблазн только есть орудие), а об соблазне духовном, о притеснениях утонченных, которые могут быть действительнее и мучительнее всяких грубых преследований. /Л. 8 об./

Вот почему каждый из нас может *положить души своя за друга своя,* как скоро видят друзей своих в вооруженной власти их притеснителей и соблазнителей духовных. Мне странно, что ты видишь в этом какой-то религиозный фанатизм. Я себе не могу этого объяснить иначе, как то, что ты, [не зная] не имея подробных сведений и находясь в сфере жизни, совершенно чуждой подобным обстоятельствам, не можешь себе составить верного понятия»[2]. Последняя фраза, как видим, опять-таки представляет собой полупрезрительный и вместе с тем исполненный горечи сожаления выпад в адрес петербургского окружения Карташевских.

---

[1] Там же. Сигн. 10622. Л. 7–7 об.

[2] Там же. Л. 7 об. — 8 об.

Мария все же восприняла все эти доводы кузины, видимо, как набор неубедительных софизмов, уводящих от самого существенного. В письме от 20 января она снова противопоставляет им свой главный довод — непреложный факт существования «тысяч невинных жертв», причем «с обеих сторон»: «Вижу из твоего письма, мой милый друг в каком ты волнении, и потому оставляю разговор, имеющий предметом настоящие обстоятельства. Но ты, кажется, напрасно себя волнуешь во многом. Об уничтожении Севастополя нет и речи, а желать мира, кажется, не предосудительно. — Нет, та страшная резня, тысяч невинных жертв с обеих сторон не может быть тем великим действием самопожертвования к которому нас призывает религия. Что же касается до избавления себя от искушения истреблением искусителей, то я тоже не могу с этим согласится. В первые века христианства не то страдали христиане, что теперь могут страдать православные от католиков, но никогда мысль преследовать и истреблять своих врагов не приходила никому в голову и не была передана им как закон от святых. Может быть, я и ошибаюсь, мой друг, но пока я никак не умею думать и чувствовать иначе, не сердись на меня, моя милая Верочка, с радостию приду, сказать тебе, что я ошибалась, а ты была права, мой милый друг, когда убеждусь в том»[1].

Выраженная в последней фразе Марии готовность признать свои возможные заблуждения для Веры стала призывом к постановке всех точек над i. Свое письмо от 26 января она начинает с упреков в том, что сестра, недопонимая, перетолковывает ее слова: «Я не хотела было вовсе продолжать наш торг о защите православных, мой милый друг, сердиться за то, что не соглашаются с моим мнением, нельзя, но не могу не возразить на твои слова, потому что ты в них искажаешь мои, конечно, потому, что неверно их понимаешь»[2]. И далее детально, включая новые подробности, воспроизводит цепочку своих рассуждений, при этом делая акцент на активном человеческом выборе, противостоящем подчинению «искушающим» обстоятельствам. Вера пишет: «Я прошу тебя быть внимательной к моим окончательным объяснениям. Ты можешь не соглашаться со мною, но я желаю, по крайней мере, чтоб ты поняла мои слова, как я их говорю, хотя признаюсь тебе, мне очень странно, что встречаю в тебе противоречие в этом случае, впрочем, я вижу, что слова мои тебе не ясны. Ты говоришь: *„что же касается до избавления себя от искушения истреблением искусителей, то я тоже не могу с этим согласиться“*. Но разве защищать, и даже не себя, а несчастного бессильного брата от вооруженного притеснения его губителей может быть названо *из-*

[1] Там же. Сигн. 10649. Л. 7–7 об. Волнение Марии хорошо передают вообще-то не свойственные для нее, но тут то и дело проскальзывающие элементы разговорного синтаксиса и морфологические просторечия.

[2] Там же. Сигн. 10622. Л. 15 об.

бавлением себя от искушения истреблением искусителей? Взгляни, пожалуйста, беспристрастнее на свои слова и мои и скажи, тот же ли смысл в них.

Неужели вера Христова повелевает предавать наших беспомощных братий в руки их губителей, братьев единоплеменных и единоверных, которых мы единая опора и помощь, которые взывают к нам кровавыми слезами в продолжение стольких веков? — И даже не мы начали борьбу, а их же враги на нас нападают и требуют, чтоб мы отказались даже от духовного союза с нашими братьями, чтоб мы предали им и душу их. Отвечай мне прямо на мои слова: *да* или *нет*. Как бы поступила сама ты, если б видела в такой опасности своего родного беспомощного брата, взывающего тебе о защите [против] от врага своего? Более ли было бы человеколюбия предать на гибель брата своего, нежели нанести вред врагу его?

Не стала ли бы ты вырывать его из рук губителя, сколько достало бы у тебя сил? — Даже если б ты сама вместе с ним должна была погибнуть. *Да* или *нет*?

Больше я ничего не могу сказать тебе. Вот настоящий простой смысл этих событий. — А что покровительство католиков и протестантов будет этим губительством, в том, могу тебя уверить, никто, ни даже католики и протестанты, не сомневаются»[1].

Не довольствуясь уже всеми этими примерами *из жизни* («…если б видела в такой опасности своего родного беспомощного брата…»), Вера выкладывает последние карты на стол. Она обращается к русской религиозно-государственной идеологии — в том виде, как последняя понималась в семье Аксаковых: «Многие, пожалуй, осудят Россию за то, что она свергла сего татарина и стольких истребила татар, а между тем на эту брань благословил преподобный Сергий и послал даже двух своих монахов в сражение и писал даже в<еликому> к<нязю> Дмитрию Донскому: „не медли, иди на врага, не дожидайся его нападения“. —

Несчастные Христиане православные на Востоке не имеют другой опоры и надежды кроме нас, единственное [сильное] государство православное во всем мире — это Россия, единственный православный царь — это наш Государь, кто же им может помочь, кроме нас, и мы от них отказываемся, предаем их в руки врагов, предаем веру православную в руки католичества. Это богоотступничество, это предательство [особенно]. В начале войны мы объявили же [себя] торжественно, что идем за Веру и за братьев, а теперь отрекаемся от того и другого»[2].

И далее Вера продолжает перечислять, в чем современная ей Россия не следует путями, по ее убеждению ей телеологически предначертанными, и какое за это наказание свыше ожидает страну, — по сути предсказывая кри-

[1] Там же. Л. 15 об. — 16 об.
[2] Там же. Л. 16 об. — 17.

зисные шестидесятые годы: «Но так оно остаться не может: или не будет мира, т.е. нам его не дадут, или неизбежно страшные внутренние бури; внутреннее состояние России в таком ужасном положении, что все грозит страшным распадением, если порядок вещей не изменится. Кажется, наше Прав<ительство> идет на свою гибель, оно преследует раскольников такими невыносимо насильственными средствами, что терпение их должно скоро лопнуть. Хоть бы подумали о том: время ли в настоящую минуту подымать какие-нибудь внутренние преследования? Как скоро заключится мир, надобно ожидать, что вся желчь, накопившаяся от унижения перед иностр<анными> державами, изольется на своих и за то, что позволили высказаться некоторым, заставят их дорого расплатиться; я думаю, Погод<ин> не уйдет от гонения, да и многие другие. Но довольно обо всем этом, мой милый друг, ты не соглашайся, но, пожалуйста, понимай слова мои так, как они есть»[1].

Вместе с тем Вера уверена, что размолвка между нею и Марией несущественна и основана на случайном недопонимании, поскольку основополагающие верования их соединяют, а не разводят в разные стороны: «Я надеюсь, душа моя, что разногласия наши в мнениях не огорчат тебя, разногласия существенного между нами никогда не может быть, мой милый друг. Души наши веруют и любят одно, любят друг друга, и какое счастье это сочувствие»[2].

Завершается полемика, чем далее, тем более мучительная для обеих сестер, письмом Марии от 28 января и Веры — от 3 февраля.

Мария прямо заявляет о неприменимости евангельского завета о самопожертвовании к ситуации большой войны-«бойни», где неизбежно размываются и оказываются недействительными всякие религиозно-нравственные критерии. И тут чуткая девушка оказывается удивительно близка тому мирочувствию, которое ужасы войны порождали в ее непосредственных участниках-фронтовиках и которое находило впечатляющее отражение в литературе — от толстовских «Севастопольских рассказов» до «Прощай, оружие» Э. Хемингуэя или «Прокляты и убиты» В. Астафьева. Мария пишет: «Наш длинный разговор все еще не кончился, кажется. Хотя очень мне тяжело его продолжать, но что же делать. Уверяю тебя, мой милый друг, что я понимаю твои слова и нисколько не искажаю их смысла. Всё, что ты говоришь о стремлении помочь беззащитному брату, о самопожертвовании, совершенно так, но я никак не умею этого положения применить к настоящим обстоятельствам. Несколько тысяч нисколько между собою не враждующих людей хладнокровно и систематически идущих на бойню, невинно падающих, — то ли это что толпа разбойников, нападающих на моего друга со злобой и лич-

[1] Там же. Л. 17 — 17 об.
[2] Там же. Л. 20 об.

ным преследованием? И непонятно ли, что всякой бросится защищать любимого человека, даже все те, которых душа содрогается при мысли о войне. Нет, мой друг, геройского духа во мне нет, что делать, каюсь и винюсь в этом. — В настоящую минуту особливо я так устала от всех споров и несогласий, что ты себе не можешь представить, мой милый друг»[1]. И с горечью добавляет, имея в виду планировавшийся тогда свой с матерью приезд в Абрамцево, а также последние события, свидетельствовавшие только о том, что войне не видно конца и она всё набирает обороты: «Неужели, мой милый друг, когда и мы увидимся, то и у нас всё будут одни толки о войне, нет, нет, не может быть! А между тем сегодня ты уже читала манифест об ополчении. Горе и горе»[2].

В ответе Веры Аксаковой, ставившем точку в споре, звучит много нежности. Она оценила слова сестры о «полагании душ за други своя»: «Нет, мой милый друг, моя милая Машенька, нам столько будет о чем говорить, лично до нас касающемся, что верно мало будет времени для толков об войне. Впрочем, я считаю наши разногласия толки совершенно оконченными, я считаю, что ты [сов<ершенно>] со мной вполне согласна, душа моя, как скоро ты признала одно мое положение верным, то между нами нет споров, а что это положение вполне применяется к настоящему положению дел, то в этом никто спорить не станет, и ты сама, как скоро будешь более знакома с делом»[3]. Тем не менее Вера стоит на своем, и ее дальнейшие рассуждения интересны попыткой преодолеть разрыв между личным и общественным в сложнейшем вопросе, где на кону стоят человеческие жизни: «Здесь дело идет не о личностях [таких и таких людей], а об народах, не о том, должны ли воевать или драться такой-то или такой человек, а должны ли воевать [целые] такие-то народы, тут дело идет об обязанностях целого народа, в отношении другого единоплеменного и единоверного, об долге, об святой обязанности единственного сильного народа православного защитить и задержать свою веру в лице миллионов страждущих православных братий, взывающих о помощи, о защите их веры и нашей веры. Олицетвори себе народ в одно лицо и спроси, может ли брат оставить [страж<дущего>] брата, взывающего о помощи в минуту гибели, о защите общей веры. Если нет, то отчего же ты не признаешь такого же долга христианского и братского за лицом целого народа? —

Если брат брату должен помогать, то и народ другому народу, брату по племени и по вере, беззащитному и молящему о помощи в продолжение

[1] Там же. Сигн. 10649. Л. 10 об. — 11.
[2] Там же. Л. 11 — 11 об.
[3] Там же. Сигн. 10622. Л. 21 об. — 22.

стольких веков, разве не должен помогать, защитить, освободить от всякого насилия и притеснения, особенно в деле общей веры»[1].

Вера также находит точки соприкосновения с позицией сестры, пацифистские настроения вовсе не чужды ей. Она пишет: «Неужели я могу желать войны как частное лицо, сохрани Бог, ужас и страх и душевная болезнь наполняет и самые жесткие сердца при виде этих страшных разнообразных мучений и страданий человеческих и гибели людей своих и чужих. Но я не могу не признать этих святых обязанностей, лежащих на целом народе, от которых он не может отказаться безнаказанно, целый народ согрешит, как согрешил бы человек, предавший своего брата, умоляющего о помощи, его злейшему врагу. — Неужели ты не признаешь, мой милый друг, смысла общей народной жизни? Тягостно страшно она отзывается на частных лицах, но не признать ее нравственных обязанностей невозможно, — и [в] наказание за неисполнение их [бывают повинны] падает одинаково на все и частные лица»[2].

Тут она заставляет себя закончить, пишет: «Но довольно об этом», но тут же зачеркивает написанное и продолжает, уже ссылаясь на авторитетного и в глазах Марии Константина: «Ты говоришь: “несколько тысяч идущих людей, нисколько между собой не враждующих, и т.д.”. Но эти люди служат выражением, может быть отчасти бессознательным, [целых] разных нравственных целей, начал, враждующих непримиримо, и исполняют собой высшие судьбы. — Вот тебе и доказательство, что без личной вражды они враждуют народно, или по крайней мере поддерживают каждый свои народные обязанности и цели. — Католицизм преследует православие особенно потому, что оно слишком многочисленно на Востоке и заключает в себе нравственную силу России на Востоке, и потому еще, что католицизм слышит свое близкое распадение. Православие же поддерживает себя в лице православных братий, мучеников за веру в продолжение стольких веков. — Мне жаль, что ты не знаешь многих писем Константина, которые бы тебе гораздо яснее передали его мысли, с которыми я вполне согласна. Но если обратимся к частностям таких событий, ко всем ужасным следствиям войны, [то] сердце содрогается, хотя между тем не имеешь духу сказать, что она не должна быть»[3]. Люди отвлеченные, ставшие только выражением, олицетворением принципов, целей, начал, и люди до боли конкретные, здесь и сейчас страдающие, расстающиеся с жизнями… Как раз подобные переживания при осмыслении событий Крымской войны чуть позднее дадут самые пронзительные в идейном плане страницы и «Войны и мира», и «Преступления и наказания».

Вера подыскивает дополнительные аргументы, в частности указывая на то, что Россия невиновна в развязывании войны: «Мы же к тому не можем

[1] Там же. Л. 22–23.
[2] Там же. Л. 23–23 об.
[3] Там же. Л. 23 об. — 24 об.

себя упрекнуть в том, что мы ее искали, [более] враги наши не удовлетворились никакими уступками с нашей стороны, никакими соглашениями на их требования. Они просто хотят войны, во что бы то ни стало; на них падает все обвинение. Господь да поможет нам. Начинается такая страшная и бесконечная война, которая должна, кажется переломать весь настоящий вид Европы. Человеческие бедствия всех родов грозят всей земле. Господь да избавит нас от них. Всякой молится о том, но сам для избежания их не может отказаться от исполнения своего долга. Я уверена, мой милый друг, что ты сама вполне так же думаешь и только, может быть, небольшая разница в том, что ты не вполне применяешь эти мысли к настоящему времени; это потому только, что ты не близко знакома с этим вопросом»[1]. Но при этом Верой забывается христианская же практика преодоления искушений, стремление в той же политике идти путем дипломатических компромиссов, а не вооруженных конфликтов, в чем ее вполне могла бы упрекнуть Мария. Однако та отказалась от продолжения нравственно тяжелого спора, очевидно видя его бесперспективность.

Неявно время от времени возвращалась к нему более страстная Вера, особенно тогда, когда в последующей переписке разговор касался болгар. Так, 28 марта 1855 г. она писала сестре, поздравляя ее с Пасхой: «…если б признали за нами права покровительства православным несчастным мученикам <…>. Как-то они, бедные наши православные братья, встречают этот великий светлый праздник. Прошлого года они его радостно встречали, [мы] наши войска были уже в Болгарии, многие из их церквей к этому торжественному дню были осенены крестами, и звон колоколов раздавался там, где уже 4 века его не было слышно; [сколько] какие святые светлые надежды одушевляли бедных, измученных наших единоверцев, столько веков ждавших [его] спасения и поверивших наконец, что настал день, избавления. — Но не до конца прогневается Господь, день избавления [не может] настанет, хотя и отодвинуто»[2].

И далее Вера рассуждает о положительном значении военных потрясений для пробуждения народного самосознания, делясь при этом любопытными наблюдениями из абрамцевской жизни: «Но все наши внутренние распоряжения приготовляют нас и народ не к миру, а к войне. Воззвание находит везде сочувствие, сверх того получены наставления всем священникам, [как и что] непременно объяснять народу причины войны, и именно что это война за [Христиан<ство>] Православие на Востоке и за наших единоверных братий, под игом турецким терпящих всякие бедствия и т.д., что Фр<анция> и Англ<ия> помогают турк<ам> против христиан и пр. Ты не можешь, конечно, себе представить, мой милый друг, живучи в Петерб<урге>, какая ра-

[1] Там же. Л. 24 об. — 25.
[2] Там же. Л. 52–52 об.

зительная перемена совершилась в продолжение этих двух лет в простом народе. Мы, живучи в деревне, имея беспрестанные сношения с крестьянами невольно следим за их настроением духа. Ум, участие и знание русского народа были заключены до сих пор в тесных пределах их быта, их собственных нужд, но все эти события, эта война, вопросы о защите веры, поднятые ею, до такой степени потрясли его, возбудили его участие, его любознательность, расширили его [взгляды] знания, что мы истинно бываем часто поражены их вопросами, рассуждениями, их знанием подробным и верным всех настоящих обстоятельств; конечно, я могу тебе говорить только об окружных крестьянах, но и в них прежде этого не было. Крестьяне, которые ездят в Москву, нарочно ходят в иные трактиры, где им читают ведомости, а где [сами] есть грамотные, то достают прочитанные газеты и привозят к себе в деревню, где и бабы слушают и всё знают»[1].

Поднималась тема страждущих болгарских братьев при обсуждении писем из Болгарии, которые Вера пересылала для прочтения сестре. Так, на отклик Марии (в письме от 14 мая 1855 г.): «…прочла письма болгарина, которые тронули меня до глубины души»[2] — Вера радостно отзывается 19 мая и при этом спешит присовокупить дополнительные свидетельства, которые должны укрепить Марию в ее сострадании единоверцам и, значит, в необходимости защищать их любой ценой, невзирая на жертвы: «Я очень довольна, мой милый друг, что ты прочла письма болгарина и с полным сочувствием <…>. Тверда должна быть вера этих мучеников в продолжение 4-х столетий, что они, несмотря на [все] столько раз повторявшиеся обманы, все ждут дней избавления неколебимо. Недавно мы читали краткое сведение о жизни Стурдзы, недавно скончавшегося[3], известного исключительно христианского писателя на франц<узском> и русском языках. — Он родом был из Молдавии; мать его была гречанка, человек, много потрудившийся на пользу православия и вообще всех православных братий. При переходе нашем за Дунай все его пламенные наследственные надежды возродились, [что] ему хотелось только дожить, как он сам пишет в одном письме, “чтоб увидать дни избавления, которых тщетно ждали его отцы и прадеды”. Но, к счастью, он умер до обратного перехода нашего за Дунай, какого было бы ему услыхать об этом. — Кроме этих писем, у нас есть еще частные письма нашего знакомого болгарина и еще просьба болгар к Государю Ник<олаю> Павл<овичу>, кото-

[1] Там же. Л. 53–54.

[2] Там же. Сигн. 10649. Л. 45 об.

[3] Александр Скарлатович Стурдза скончался в своем поместье Манзырь Бендерского уезда Бессарабской области 13 июня 1854 г. Вероятно, имеется в виду один из некрологов Стурдзе, возможно — помещенный в «Москвитянине» **(**1854. № 14 (Июль; кн. 2). Отд. V: Смесь. С. 144**)**.

рая заставила его прослезиться, и даже переход за Дунай приписывают ее впечатлению»[1].

Сам же спор о русской цене за освобождение единоверных славян, с привлечением аргументов из Евангелия и макроистории, в переписке кузин больше не возникал. Марии Карташевской, скептически настроенной к теоретическим построениям, если в них так или иначе оправдывалось страдание и гибель людей, была очевидна трагическая неразрешимость таких дискуссий. Вера Аксакова, человек идеи и действенного сострадательного чувства, подвижнически отстаивала свой идеал активной борьбы за всеславянское братство. Однако этот спор, на наш взгляд, замечателен не только тем, что в нем выявились в обнаженном, так сказать, виде существенные противоречия славянофильского мировоззрения и самодержавной идеологии, но и тем, что в нем одновременно с необыкновенной отчетливостью проявились непосредственно жизненные истоки самых коренных тем русской истории и культуры.

[1] Там же. Сигн. 10622. Л. 90–90 об.

Предисловие к лекции Р. Г. Назирова «Творчество Достоевского. Проблематика и поэтика. Лекция 9. Культ народа»

С. С. Шаулов

Р. Г. Назиров (1934–2004) — известный литературовед и культуролог, признанный авторитет в отечественной науке о Достоевском, Чехове, автор глубоких исследований в области фольклора и мифологии — оставил после себя не только опубликованные труды, но и огромный архив по разным причинам не дошедших до печати материалов. Работа по их изданию, по сути, только набирает обороты, несмотря на то, что счет посмертных публикаций уже идет на десятки[1].

«Творчество Достоевского. Проблематика и поэтика» — это курс лекций, подготовленный Назировым еще в 1970-х годах. Многое из этих материалов позднее, в более развитом и углубленном виде, вошло в книгу «Творческие принципы Достоевского»[2], однако многое осталось неопубликованным. Лекционный курс «Творчество Достоевского» (при том, что кое-что из его положений Назиров впоследствии пересмотрел и переделал) в некоторых аспектах предстает более целостным и масштабным трудом, чем ставшая классической монография. Публикуемая ниже лекция «Культ народа» касается как раз одной из тех проблем творчества Достоевского, которые относительно слабо освещены в известных ранее трудах Р. Г. Назирова.

[1] См. библиографию посмертных публикаций Р. Г. Назирова.

[2] *Назиров Р. Г.* Творческие принципы Достоевского. Саратов: Изд-во Саратовского университета, 1982.

Творчество Достоевского. Проблематика и поэтика
Лекция 9. Культ народа

Р. Г. Назиров

Для Достоевского народ — источник жизни и высшая нравственная инстанция. Сила, неистребимость, вечность народа, его способность перенести любые испытания порождают ощущение колоссальной мощи. Но это не грубая мощь насилия; сила народа обладает священными творческими качествами и выступает как синоним добра. Таков смысл рассказа Достоевского «Мужик Марей», в котором реалистическая точность, конкретность и психологическая убедительность сливаются с философски-символическим обобщением. Пахарь, который своей могучей рукой защищает маленького барчонка от неведомой жути, — это предельно сконцентрированный сюжет всего творчества Достоевского. Во всех произведениях зрелого периода писатель призывал к воссоединению мыслящей личности и народа, призывал блуждающих в одиночестве мыслителей современности отдаться под покровительство исполинского мужика Марея. Зло может быть сильным временно, добро — вечная сила. Мужик Марей — воплощение силы добра.

Народную философию Достоевский понимал односторонне. Абсолютизируя ее стихийность, отказываясь усматривать в ней какие бы то ни было рациональные элементы, он становился прямым антагонистом Белинского с его знаменитым письмом к Гоголю, которое Достоевский сам же и читал в кружке Петрашевского. В то же время многое в народном сознании он указал исторически верно, особенно в полудокументальных и чуждых идеализации «Записках из Мертвого дома». Основной чертой народного сознания у него выглядит взаимообратимость бунта и смирения, неистовых порывов протеста и экстатических состояний нравственного просветления и умиления. Нравственное, гуманное при этом понимается как суть народного характера, а жестокое, неистовое — как реакция на непереносимость страдания.

Однако основной формой крестьянской реакции на страдания Достоевский считал стоическое пассивное сопротивление. Оно порождает этику круговой поруки (например, известное согласие крестьянских общин не выдавать никого при подавлении бунтов, отвечать «всем миром»). При такой этике страдание неминуемо начинает ассоциироваться с добродетелью. Если нравственное поведение ведет к страданию и даже гибели, «значит» нравственным является искание страдания.

Это нашло свое отражение в идеологии русского раскола, в том числе в прославленном «Житии протопопа Аввакума». Биографами Достоевского давно установлен его огромный интерес к расколы и к Аввакуму. С нашей

точки зрения правомерно говорить о народно-еретических истоках морали самопожертвования у Достоевского.

Этот еретический оттенок не проявлялся открыто: писатель принадлежал к господствующей церкви и выполнял ее обряды. Однако вряд ли случаен его интерес к бурсацким «кощунствам» Помяловского, а также сложность его героев-проповедников и своеобразный оптимизм его христианства. Монахи Оптиной пустыни остались крайне недовольны образом отца Зосимы в «Братьях Карамазовых». Константин Леонтьев, сам позже принявший монашество, писал о «нехристианском» пророчестве счастья людей *на земле* у Достоевского, противопоставляя ему суровое и казенное христианство Победоносцева. Леонтьев прав: гуманизм Достоевского не укладывается в рамки православия, это народный гуманизм в религиозно-еретической форме. Достоевский — великий еретик.

Кроме морали самопожертвования и добровольного страдания, воплощенной в образа Сони Мармеладовой, Миколки Дементьева, князя Мышкина, старца Зосимы и других, Достоевский раскрыл такие черты народного сознания, как любовь ко всему живому, к природе, красоте мира. В романах Достоевского важную роль играют «очеловеченные» символы лошадей и собак. Любовь к жизни, к природе, к животным — наиболее общие, стихийные черты гуманизма.

Особенно важна для Достоевского любовь к детям, которых народ называет «ангелами Божьими». Поэтому оскорбление ребенка символизирует в романах Достоевского высшую степень отпадения от народного гуманизма (Свидригайлов, Тоцкий, Ставрогин). Поэтому космический бунт Ивана Карамазова строится на неотразимом аргументе страданий маленьких детей. Поэтому все творчество Достоевского заканчивается сценой похорон Илюши Снегирева и прославлением детски-наивной веры в лучшее — загробное — будущее. Достоевский очень любил и *понимал* детей.

Изображенные им факты растления малолетних, очень показательные для той эпохи (о чем свидетельствуют многие мемуаристы, «Колокол» Герцена, «Губернские очерки» Щедрина и т.д.), не порождены его «больной психикой» или нечистой совестью, как инсинуируют Страхов, Висковатов, Анри Труайя и Бурсов, а являются одним из предельных символов преступления у Достоевского. Грязная легенда о «грехе Достоевского», столь же нелепая, как темные толки равеннских женщин, объяснявших смуглоту Данте его пребыванием в Аду, имеет мещанский характер. Еще Пушкин сказал: «Анатомия не есть убийство». Изображение писателем преступлений не дает оснований усматривать в этом изображении личный опыт автора (никто не обвиняет Достоевского в том, что он убивал старух).

Важной чертой народного гуманизма писатель считал сострадание к преступнику. Русский народ, отмечает Достоевский, называет каторжников

«несчастными» и, отнюдь не снимая с них вины за преступления, стремится взять на себя часть ответственности (идея совиновности всех людей). Старец Зосима утверждает, что каждый человек за все на земле виноват. С одной стороны это ведет к опасной нивелировке вины и страдания (в мире нет невиновных!), с другой стороны может быть понято противоположным образом — как требование ответственности всех людей за царящее в мире зло, требование, направленное против политической пассивности и равнодушия. Формулы народного гуманизма у Достоевского почти всегда отличаются такой противоречивостью и допускают разные толкования, но он вовсе не был моральным релятивистом. Например, не может быть никакого сомнения, как отнесся бы Достоевский к массовым убийствам гражданского населения, газовым печам и атомным бомбардировкам.

Характерной чертой русского народа Достоевский считал его отзывчивость и всепонимание. У других народов он усматривал черты национального высокомерия, тогда как для русского народа характерно тихое сознание своей правды, не соединенное с чувством национального превосходства. Этот скрытый национализм тесно связан с фундаментальной для его творчества идеей «народа-богоносца». Правда всегда с народом, но при этом именно с русским народом, который *один на земле* сохранил в чистоте подлинное учение Христа (понимаемого в качестве «основателя» гуманизма, если можно так выразиться). Тем самым демократизм Достоевского приобретает национально-консервативный характер. Нельзя оторвать одного от другого, отделить гуманизм Достоевского от культа русского народа.

Русский мессианизм — вера в то, что Россия спасет мир своей правдой — имеет сложные истоки. В основе мессианизма Достоевского лежат несколько обновленные идеи русской исключительности и избранности, которые были провозглашены славянофилами. У них эта вера уживалась с ясным пониманием социальных язв России. Славянофилы оказали большое влияние на Достоевского. Однако в 1863 году он писал Страхову: «Славянофилы разумеется сказали новое слово […] Но какая-то удивительная аристократическая сытость при решение общественных вопросов». Это блестящее определение подчеркивает принципиальную разницу между барским народолюбием славянофилов и пламенным сочувствием народу Достоевского, который прошел две недоступных для них школы — социализма и каторги.

Свое развитие славянофильские идеи нашли в поэзии Ф. И. Тютчева. К 1866 году относится его прославленное четверостишие, восхищавшее Достоевского:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить.

Но культ народа у Достоевского связан не только со славянофильскими традициями. Романист в своих мемуарных фрагментах подчеркивал патриотизм Белинского и даже рискнул поддержать нелепое мнение Аполлона Григорьева, что Белинский, проживи он подольше, примкнул бы славянофилам. Чувства национальной гордости и своеобразия исторического пути России были присущи и Белинскому, боровшемуся не только против консервативного национализма, но и против преклонения либералов перед буржуазной цивилизации Запада. Критик мечтал о России через сто лет: «Завидуем внукам и правнукам нашим, которым суждено видеть Россию в 1940 году, стоящую во главе образованного мира, дающую законы и науке и искусству и принимающую благоговейную дань уважения от всего просвещенного человечества». Эту веру в великое будущее России (в то время страны несомненно отсталой) разделяли и продолжатели Белинского, в том числе Герцен, создатель «русского социализма». Когда Достоевский посетил его в Лондоне в 1862 году, Герцен написал Огареву: «Он наивный, не совсем ясный, но очень милый человек. Верит с энтузиазмом в русский народ». Очевидно, в то время вера Достоевского в русский народ не слишком расходилась с герценовской и вызывала его симпатии.

Свои верные догадки об исторических перспективах России Достоевский облек в мистифицированную форму и колоссально просчитался, предвещая, что русский Христос спасет человечество от кровавого хаоса неизбежной революции. В исторической действительности это пророчество исполнилось обратным образом: Россия явилась первой в мире страной победившей революции и спасла мир от фашизма.

Между культом народа у Достоевского и народностью Толстого существует органическое родство и одновременно — колоссальные различия. Толстой не принимал славянофильской идеализации русского народа. Не считая возможным анализировать мысль и творчество Достоевского по Толстому, мы должны отметить изумительную меткость отдельных высказываний Толстого о Достоевском. Так, Душан Маковецкий 20 февраля 1909 года в Ясной Поляне записал:

«С. А. Стахович напала на Гюго, которого Л. Н. высоко ставит.

Л. Н. Виктор Гюго — это серьезная сила, такой и Герцен — его романы “Кто виноват?” и “Былое и думы”. У них есть известная духовная энергия, их особые требования, которые драгоценны. Они есть у Диккенса, Достоевского, Шиллера. У Достоевского есть путаница, у него нет свободы, он держится предания и “русского исключительного”. Он связан религией народа».

Толстой во многом прав. Создатель собственной религии, враг суеверия и ортодоксальной церкви, он угадывал внутреннюю драму Достоевского — самопринуждение к вере. В этом смысле у Достоевского «нет свободы».

В романах Достоевского порой встречается перекличка с идеями Толстого. Так, Иван Шатов советует Ставрогину добыть Бога мужицким трудом. Но вряд ли эту идею разделяет сам автор: Достоевский отрицательно относился к толстовской идее «опрощения» — и в этом был прав. Не опроститься должен русский интеллигент, не отказаться от своей многовековой культуры, а признать высшую моральную правоту народа и вступить с ним в тесную духовную связь.

Воссоединение личности и народа — основное идейно-художественное решение Достоевского. Однако, как и все в мире Достоевского, оно не является окончательным, оно обрамляется сомнениями и парадоксами. Кроткий Алеша Карамазов должен был во второй (ненаписанной) части романа «Братья Карамазовы» стать революционером-террористом и взойти на эшафот. Это говорит о принципиальной незавершимости мировоззрения и творчества Достоевского. Тем не менее культ народа превалировал над всеми его поисками и колебаниями.

Иван Аксаков и Николай Страхов
(Из переписки двух «правомыслящих»)

С. В. Мотин

«Русь» по-прежнему утешает и укрепляет меня, да и всех правомыслящих.
Н. Н. Страхов — И. С. Аксакову, 9 мая 1881 г.

В 2007 г. была опубликована переписка Ивана Сергеевича Аксакова и Николая Николаевича Страхова[1]. Переписку подготовила и прокомментировала М. И. Щербакова[2]. Переписка содержит 57 писем: 38 писем И. С. Аксакова и 19 писем Н. Н. Страхова[3]. Первое письмо, отправленное Страховым, датировано 7 июня 1863 г., последнее письмо написано Аксаковым 15 декабря 1885 г., за несколько недель до его кончины.

В письмах Аксакова и Страхова обсуждаются жгучие вопросы современности, много откликов на главные события эпохи. Принципиальный вопрос, должна ли Россия повторить европейский путь развития или выбрать свой, — ключевой в письмах Аксакова. В них сформулированы фундаментальные константы «небесной» и «земной» жизни России, исторического единства Святой Руси и Великой России; много сказано о России как самобытном явлении и особом типе духовной жизни; о ее внешней политике и восточном вопросе. Понимание и отклик эти мысли получили в ответных письмах Страхова. Как философ, основоположник философской антропологии в России он обосновал задачи русской философии в связи с осмыслением европейской философской традиции, ее достижений и ее уроков; внес в русскую философию историко-теоретический подход к вечным метафизическим проблемам — и прежде всего проблеме духовного бытия, сознания, мышления; ревностно выступал за возведение наших национальных стремлений в сознательные начала, за прояснение и углубление самосознания человека[4].

---

[1] И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка / Составитель М. И. Щербакова. — Группа славянских исследований при Оттавском университете и Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2007. VIII, 192 с.

[2] Марина Ивановна Щербакова — доктор филологических наук, заведующая Отделом русской классической литературы Института мировой литературы РАН.

[3] См. письма в рукописном отделе Института русской литературы РАН: *Аксаков И. С.* Письма /34/ к Н. Н. Страхову: Ф. 3. Оп. 2. № 55. 71 л.; *Страхов Н. Н.* Письма /19/ к И. С. Аксакову: Ф. 3. Оп. 4. № 584. 40 л.

[4] Подробнее см.: *Щербакова М. И.* «Радейте и не оскудевайте». Переписка И. С. Аксакова и Н. Н. Страхова // И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка… С. 1–8.

Предлагаемая статья основана на переписке Аксакова и Страхова, вступительной статье и комментариях М. И. Щербаковой, а также приложении, которое содержит «много редких и впервые публикуемых материалов, в том числе из архивов Москвы, Петербурга, Киева, а также не переиздававшиеся публикации русской периодики второй половины XIX века»[1]. Прежде чем перейти к изложению переписки, представим краткие биобиблиографические данные наших корреспондентов.

Аксаков Иван Сергеевич (26.9.1823, С. Куроедово (Надёжино) Белебеевского у. Оренбургской губ. — 27.1.1886, Москва; похоронен в Сергиевом Посаде) — правовед, поэт, редактор, публицист, издатель, общественный деятель, крупнейший идеолог пореформенного славянофильства. Иван Аксаков после смерти старших славянофилов стал ревностным хранителем и продолжателем их традиций, возглавил славянофильскую публицистику[2]. В 1861–1865 гг. редактировал и издавал газету «День», в 1867–1868 гг. газеты «Москва» и «Москвич», в 1880–1886 гг. газету «Русь».

Страхов Николай Николаевич (16.10.1828, Белгород — 24.1.1896, Петербург), философ, публицист, литературный критик. Родился в семье священника, профессора Белгородской семинарии. В 1851 г. окончил естественно-математическое отделение Главного педагогического института в Петербурге. В 1857 г. защитил магистерскую диссертацию по зоологии. До 1861 г. работал учителем физики и математики в Одессе, преподавал естественную историю во 2-й Петербургской гимназии. С 1861 г. начинается литературная и публицистическая деятельность Страхова, итогом которой является множество опубликованных им работ[3] и весьма обширная переписка, из нее особое

---

[1] Там же. С. 8.

[2] О нем см.: *Цимбаев Н. И.* И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978; *Чванов М. А.* «Печальник славянства»: К 180-летию И. С. Аксакова // Бельские просторы. 2004. № 4; *Кошелев В. А.* Иван Аксаков: консервативная оппозиция как литературная идеология // Русская литература. 2006. № 1; *Фурсова Е. Б.* И. С. Аксаков: апология народности и самодержавия. М., 2006; Аксаков Иван Сергеевич: Материалы для летописи жизни и творчества. Вып. 1–3 / под ред. С. В. Мотина. Уфа: УЮИ МВД России, 2009–2011. Вып. 1: 1823–1848. Уфа, 2010. 151, 259 с.; Вып. 2: 1848–1851. Уфа, 2009. 175 с.; Вып. 3: 1851–1860. Уфа, 2011. 304, 308 с.

[3] Напр., см.: Борьба с Западом в нашей литературе. Т. 1–3. СПб., 1882–1896; Заметки о Пушкине и других поэтах. СПб., 1883; Критические статьи об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом. СПб., 1885; Об основных понятиях психологии и физиологии. СПб., 1886; О вечных истинах: Мой спор о спиритизме. СПб., 1887; Всегдашняя ошибка дарвинистов. СПб., 1887; О задачах истории философии. СПб., 1888; Опыт систематического изложения начальных оснований философии. В 2 вып. М., 1888–1889; Из истории литературного нигилизма, 1861–1865. СПб., 1890; Воспоминания и отрывки. СПб., 1892; Учение о Боге по началам разума. М., 1893; Философские очерки. СПб., 1895; Литературная критика. М., 2000. 461 с.; Борьба с Западом. М.: Ин-т русской цивилизации, 2010. 571 с.; Избранные труды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Н. И. Цимбаев; Ин-т общественной мысли. М.:

значение имеет переписка с Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским. Страхов сотрудничал в журналах братьев Достоевских — «Время» и «Эпоха», а также в «Библиотеке для чтения» и «Русском вестнике». В 1869–1872 гг. он являлся сотрудником журнала «Заря». С 1873 г. Страхов работал библиотекарем в юридическом отделе Петербургской публичной библиотеки. После смерти Ф. М. Достоевского он стал его первым биографом[1]. С 1885 г. Страхов перешел на службу в Комитет иностранной цензуры[2].

Всю переписку между Аксаковым и Страховым можно условно разделить на три периода: переписка 1863 г. — 6 писем; переписка рубежа 1860–1870-х гг. — 5 писем; и, наконец, основная часть переписки — 1880–1885 гг. — 46 писем.

1. Переписка 1863 г. В первых шести письмах наших корреспондентов отразились бурная журнальная полемика начала 1860-х годов, процесс формирования «почвенничества» как общественного и литературного движения. Поводом к началу переписки послужила статья Н. Н. Страхова «Роковой вопрос», напечатанная в журнале братьев Достоевских «Время» (1863, № 4, отд. II, с. 152–163) под псевдонимом *Русский*. Статья Страхова касалась серьезного для России вопроса о взаимных отношениях польской и русской цивилизаций.

Аксаков в «Заметке по поводу статьи “Роковой вопрос”» («День», 1863, № 22, 1 июня) критически отнесся к суждениям автора о достоинстве латинско-польской культуры и о проистекающих будто бы оттуда правах Польши на русские земли. При этом Аксаков подчеркнул важность появления статьи, «выносившей наружу те сомнения, которые втайне разъедают некоторую часть нашего русского общества».

В тот же день, 1 июня, газета МВД «Северная почта» (№ 119) в Официальном отделе поместила сообщение «О прекращении издания журнала “Время”». Вот его текст: «По всеподданнейшему докладу министра внутренних дел о помещении в № IV журнала “Время” статьи под заглавием “Роко-

---

РОССПЭН, 2010. 543 с.; Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / [С. М. Климова (ред.-сост.) и др.]. СПб.: Алетейя, 2010. 207 с.

[1] Страхов Н. Н. Воспоминания о Ф. М. Достоевском // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С портретом Ф. М. Достоевского и приложениями. СПб., 1883.

[2] О нем см.: *Авдеева Л. Р.* Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов. Философская культурология второй половины XIX в. М., 1992. 196 с.; *Богданов А. В.* Почвенничество. Политическая философия А. А. Григорьева, Ф. М. Достоевского, Н. Н. Страхова / Под ред. Е. Н. Мощелкова. М.: Воробьев А. В., 2001. 143 с.; *Антонов Е. А.* Антропоцентрическая философия Н. Н. Страхова как мыслителя переходной эпохи: монография. Белгород: Белгородский гос. ун-т, 2007. 166 с.; *Снетова Н. В.* Философия Н. Н. Страхова: опыт интеллектуальной биографии: монография Пермь: Пермский ун-т, 2010. 352 с.

вой вопрос”, направленной прямо наперекор всем патриотическим чувствам и заявлениям, вызванным внешними обстоятельствами, а с тем вместе и всем действиям правительства, до них относящимся, высочайше повелено 24 мая: прекратить издание журнала “Время”». Предпринятые правительством меры оказались несоразмерно жесткими; это стало очевидно всем. И через полгода министр внутренних дел П. А. Валуев разрешил братьям Достоевским издание с тем же направлением, но с переименованием в «Эпоху»[1].

Итак, первое письмо Страхова к Аксакову от 7 июня 1863 г. было его ответом на редакторскую заметку Аксакова в газете «День». Недоумение сквозит в письме Страхова: «Вы удивили меня выше всякой меры. Я надеялся, что Вы лучше всякого другого поймете “Роковой вопрос”. <…> Что бы со мной не случилось, посадят меня или сошлют, я все-таки приготовлю Вам большое объяснительное письмо для печати и надеюсь, что Вы все сделаете для того, чтобы его напечатать или по крайней мере сделать как можно более известным».

Аксаков 16 июня 1863 г. отвечал Страхову: «Я со своей стороны обрадовался Вашей статье, как статье серьезной, возбуждающей вопросы самые “нутренние”, так сказать; я собирался только пуститься с вами в полемику, как должен был отказаться от этого желания вследствие запрещения “Времени”. <…> Нельзя не сознаться, что Вы сами виноваты в том недоразумении, которое возбуждает Ваша статья. Таких вопросов касаться слегка невозможно. К этим внутренним вопросам Вы отнеслись чисто внешним образом. <…> Сделайте милость, пришлите мне письмо, о котором Вы говорите. Я употреблю все старания, чтоб его поместить. Ошибка капитальная журнала “Времени” всегда была та, что он думал ухватить субстанцию русской народности *вне* религии, *вне* Православия, толковал о почве, не разумея свойств почвы. Историю же цивилизации нельзя понять, устранив от нее действие просветительных духовных начал».

Из письма Страхова к редактору «Дня» от 22 июня 1863 г.: «Обращаюсь к Вам, милостивый государь, по поводу вашей “Заметки” в № 22-м. Статья моя “Роковой вопрос” имела такие печальные следствия, произвела такое дурное и превратное впечатление, что я, обвиняя сначала других, начинаю, наконец, глубоко обвинять самого себя. Статья моя породила соблазн; она радовала тех, против кого собственно шла, и печалила тех, за кого стояла; понятно, что такая статья во многих отношениях заслуживала строго осуждения. <…> Весь грех статьи в том, что она *недоговорена, недосказана*, а никак не в том, чтобы в ней было сказано что-нибудь противное русскому чувству».

---

[1] *Рудаков В. Е.* Последние дни цензуры в Министерстве народного просвещения // Исторический вестник. 1911. Т. 125. С. 983, 986.

Страхов — Аксакову, 25 июня 1863 г.: «Ваши упреки относительно “Времени” заключают много справедливого. Но поверьте, “Время” само чувствует свои недостатки. <…> Говоря публике, что *мы оторвались от почвы*, редакция вовсе не хотела дать понять, что она-то сама в соединении с почвою. Нет, все мы оторвались от почвы и носимся в облаках. Понимать же народ стараемся *по мере сил*. <…> Прибавлю к этому, что эти первые, личные отношения к вам только увеличили то глубокое уважение, которое я всегда питал к вам и к Вашей деятельности. Вы отнеслись к делу так открыто и прямо, как никто».

Аксаков — Страхову, 6 июля 1863 г.: «Статья Ваша назначена была мною для 27 № и совсем набрана, цензор <Московского Цензурного комитета> Рахманинов соглашался ее пропустить, но председатель Щербинин остановил ее; впрочем, так как я сильно настаивал, он послал ее с своим ходатайством в Петербург, к Валуеву. Нельзя не сознаться, что это верх подлости! Лишать человека средств к защите! <…> Если Валуев не пропустит, то я могу, чрез некоторых моих знакомых, довести эту статью до сведения Государя. Но всего бы лучше было, если бы Вы сами написали собственноручное письмо к Государю, в котором, изобразив ему всю тягость напрасного обвинения, просили бы о позволении оправдаться пред Россиею, прекратить недоразумение, дать истинное объяснение статье. <…> Оно <”Время”> имело бесстыдство напечатать в программе, что первое в русской литературе провозгласило и открыло существование русской народности! Нет такого врага славянофилов, который бы не возмутился такою дерзкою ложью. Потом это наивное объявление, что славянофильство — момент отживший, а пути к жизни, новое слово теперь у “Времени”! …а славянофилы, как Вы знаете, *нигде*, ни единым словом даже не задели “Времени”, потому что убеждения их — не вопрос личного самолюбия».

Дата следующего письма Страхова к Аксакову точно не установлена — оно было написано между 6 и 30 июля 1863 г.: «Ваш совет написать письмо Государю я охотно исполнил бы, если бы дело касалось меня одного. Но тут замешаны интересы “Времени”; я советовался с редакторами <М. М. и Ф. М. Достоевскими>, и они порешили на следующем: всякое письмо к Государю будет так или иначе жалобою на Валуева; а от Валуева все зависит, зависит и разрешение “Времени”; следовательно, раздражать его не нужно. Прошу Вас убедительно сделать так, как Вы писали, т.е. довести мое письмо к Вам до Царя. <…> Теперь скажу еще несколько слов в защиту “Времени” <…> “Время” было, если хотите, просто попыткою популяризировать славянофильские идеи на петербургской почве. Пусть оно было не оригинально, пусть ради успеха оно прикидывалось, что оно совсем не славянофильский орган, а что-то новое, небывалое, чудесное, — все-таки в сущности дело остается то же. В отношении к славянофилам журнал был как бы светским ре-

лигиозным журналом в отношении к духовным писателям. <…> Ни один петербургский журнал не отзывался с большим уважением о славянофилах, ни один не становился так резко против “Современника”; как бы то ни было, но о “Времени” было известно всем, что оно стоит за *почву*».

Страхов — Аксакову, 30 июля 1863 г.: «Итак, вероятно, Ваши старания остались без успеха и моему письму не явиться в “Дне”[1]. Если Вы не дадите мне никакой вести, я так буду понимать Ваше молчание. <…> Цензора говорят здесь, что никакой полемики по *роковому вопросу* им не велено пропускать».

Этим письмом завершается первая часть переписки между Аксаковым и Страховым. Эту часть мы заключим двумя характерными отрывками из писем Страхова к Ф. М. Достоевскому и брату Павлу. Ф. М. Достоевскому 29 сентября 1863 г.: «”День” меня защищает и ставит в число своих. Не шутя — очень лестно!»[2]. И брату Павлу 2 декабря 1864 г.: «Советую тебе на следующий год подписаться на “День”; стоит это недорого, а между тем газета эта такая теплая, задушевная, что дает истинную отраду, просто согревает душу».

2. Переписка рубежа 1860–1870-х гг. в основном посвящена неопочвенническому ежемесячному литературно-политическому журналу «Заря», издававшемуся в Петербурге в 1869–1872 годах, формированию его авторского состава. Основателем журнала был В. В. Кашпирев (1835–1875), Страхов был приглашен в «Зарю» ведущим критиком. Журнал «Заря» в 1869 г. опубликовал получившую большую известность книгу Н. Я. Данилевского[3] «Россия и Европа», в которой было дано своеобразное обоснование славянофильства.

Аксаков — Страхову, 6 сентября 1868 г.: «От души радуюсь новому затеваемому в Петербурге литературному предприятию и совершенно согласен с Вами насчет необходимости нового журнала. <…> Неподдельная, искренняя *любовь* к Русской земле и ее народу, ревность о ее чести, славе и интересах, — участие в ее *современной истории*, в ее современных жизненных, а не навязанных вопросах, раскрытие не одних отрицательных, но положительных сторон русской народности, — нравственная опрятность и чистоплотность, чего именно недостает обыкновенно петербургским изданиям, — вот те стороны журнала, которые могут снискать ему всеобщие симпатии».

---

[1] Письмо впервые было напечатано спустя 27 лет: *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. Кн. 2. Изд. 2-е. СПб., 1890. С. 136–146.

[2] Шестидесятые годы. Материалы по истории литературы и общественному движению. М. — Л., 1940. С. 257.

[3] Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) — естествоиспытатель, философ, публицист.

Аксаков — Страхову, 4 ноября 1868 г.: «Вы писали мне, месяца два тому назад, по поводу затеваемого Вами с г. Кашпиревым журнала, что желали бы иметь сотрудников в Москве и просили меня рекомендовать их. Теперь, прекратив издание “Москвы”, я считаю себя вправе рекомендовать Вам сотрудничество моего бывшего помощника по редакции Владимира Петровича Перцова[1]. <…> В “Москве” он заведовал Областным отделом. Вообще он человек чрезвычайно дельный, способный, знакомый с многими внутренними практическими вопросами, а знание балтийской окраины составляет его специальность. <…> …он живет там же, где и я, на особой квартире только, именно в доме Хлудова на Большой Дмитровке[2]. <…> Кроме областного отдела, на его ответственности лежала вся техническая часть журнала — заведование типографией, печатанье, исправный выход и проч. — и в этом отношении он не имеет себе подобного».

Аксаков — Страхову, 26 января 1871 г.: «Не пожелает ли “Заря” поместить у себя неизданный и последненаписанный роман покойного Вельтмана[3]. Старшая дочь его, опекунша малолетних детей, оставленных Александром Фомичом, обратилась ко мне с просьбой поместить где-либо, разумеется ради денег, это произведение своего отца. <…> Пакет с повестью находится на квартире Федора Ивановича Тютчева, куда я отсылаю его нынче с оказией».

Страхов — Аксакову, 8 апреля 1871 г.: «…роман принимается; в нем будет листов 17 шрифта “Зари”; редакции желательно бы заплатить не более 40 рублей за лист, что составит всего 680 рублей; когда роман напечатается, в точности сказать нельзя. <…> Ваше внимание к “Заре” и, наконец, прямое участие очень нас порадовало и было принято как истинная честь. Скоро Вы должны получить корректуры “Присутственного дня в уголовной палате”[4], вещи, которою я давно восхищался и много раз перечитывал».

Спустя 8 с половиной лет, 23 сентября 1879 г., Аксаков пишет Страхову письмо. Это письмо, несмотря на дату, необходимо отнести ко второй части их переписки: «Я к Вам с усерднейшею просьбой. <…> Произведение это <А. Ф. Вельтмана>, не имевшее особенных достоинств, напечатано не было. Долго хлопотал я о том, чтобы мне возвратили рукопись, наконец меня уведомили, что рукопись Вельтмана препровождена вместе с 200 оттисками

---

[1] Перцов Владимир Петрович (1822–1877) — публицист, работал помощником редактора в газете Аксакова «Москва» и в «Московских ведомостях».

[2] Дом № 7 на Большой Дмитровке в Москве, с 1860-х годов принадлежавший купцу Хлудову.

[3] Вельтман Александр Фомич (1800–1870) — романист, поэт, авто трудов по истории фольклору. Речь идет о рукописи романа «Последний в роде безродный» (РГБ. Ф. 47/1. К. 32. № 1).

[4] Публицистическую сатиру И. С. Аксакова «Присутственный день в уголовной палате. Судебные сцены» в 1858 г. напечатал А. И. Герцен в «Полярной звезде» (кн. IV). Журнал «Заря» напечатал это произведение в апрельской книге за 1871 г.

моего “Утра в уголовной палате” в Москву, в редакцию “Московских ведомостей”, к одному служившему в редакции господину, *близкому другу Кашпирева,* для передачи мне. <…> Вдруг дочь Вельтмана, вспомнив о рукописи отца, потребовала от меня ее возвращения. <…> Ради Бога узнайте, если можно, как зовут того господина в Москве, который находился в частых сношениях с Кашпиревым и служил в редакции “Московских ведомостей”. <…> Позвольте Вам кстати попенять за то, что, проезжая через Москву, никогда не заглядываете ко мне. Буду ждать Вашего ответа с нетерпением. Мой адрес: Москва, Малая Никитская, дом кн. Урусова».

Таким образом, первые две части переписки Аксакова и Страхова в целом можно охарактеризовать как переписку деловую. Иной характер — более личностный и душевный — приобретает их переписка в последние 5 лет жизни Аксакова.

3. В письмах Аксакова и Страхова за 1880–1885 гг. подробно обсуждаются актуальные проблемы нигилизма, мистицизма, отношение к террору; много о судьбе России, ее прошлом, настоящем и будущем. В письмах отразилась общественная среда: солидарность идеям Н. Я. Данилевского о России и Европе, полемические оценки выступлений В. С. Соловьева[1]. Страхов активно помогал Аксакову, издававшему в это время газету «Русь» (1880–1886), своими публикациями: «Письма о нигилизме», литературно-критические статьи, в частности, о И. С. Тургеневе, Л. Н. Толстом и др. В письмах Аксакова — ответные размышления и нередко споры о Толстом — художнике и мыслителе.

30 ноября 1880 г. Страхов пишет П. Д. Голохвастову[2]: «”Руси” я читал только первый номер. Как освежительно читать издание, которое держишь в руках без брезгливости, с уважением! Сегодня отправлю к Аксакову маленькую статью…»

Аксаков — Страхову, 3 декабря 1880 г.: «От всего сердца благодарю Вас, многоуважаемый Николай Николаевич, за привет и за статью. Помещу ее в следующем же, 5-м №. <…> Да не притяните ли Вы Данилевского Н. Я.? Где он? Пожалуйста, вербуйте мне хороших сотрудников». В этом письме речь идет о статье Страхова «Петербургские заметки», в которой разбирается

[1] Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) — религиозный философ, поэт, публицист.

[2] Голохвастов Павел Дмитриевич (1838–1892) — историк, публицист и филолог. В 1882–1886 гг. состоял мировым судьей Звенигородского уезда. Как теоретик славянофильской идеи Земского собора был в 1882 г. приглашен Н. П. Игнатьевым, министром внутренних дел, в Петербург для разработки основ этого органа, назначен чиновником особых поручений при министре. Голохвастов активно переписывался с Аксаковым, составил проект императорского манифеста о созыве Земского собора. Однако император Александр III отверг эту идею, и Голохвастов вышел в отставку.

картина А. И. Куинджи «Ночь на Днепре». Статья была напечатана 13 декабря в № 5 газеты «Русь».

Аксаков — Страхову, 6 февраля 1881 г.: «Сделайте одолжение, присылайте Вашу статью о Достоевском. <…> Я, как заметила одна газета, до сих пор пробавляюсь “покойниками”. Да только, признаться сказать, меж их и живется. Достоевский к ним сопричислился!.. <…> Вообще московская “интеллигенция” мне большею частью враждебна, кроме Каткова[1], но тот стоит особняком, вне общества». Достоевский умер 28 января, а статья Страхова «Из воспоминаний о Ф. М. Достоевском» вышла в газете «Русь» 28 февраля.

1 марта 1881 г. случилась трагедия — народовольцами был убит император Александр II. 2 марта Страхов пишет к Аксакову в ответ на его телеграмму: «О русская натура! Много в тебе сил, но ничего из тебя не выйдет. Да ведь тебе и не нужно ничего, а то бы ты уже добилась бы до цели, если бы цель у тебя была! Нигилизм есть одно из прямых твоих выражений, и тянет к нему всех, не одних недоучившихся гимназистов…»

Страхов — Аксакову, 20 марта 1881 г.: «Покорно прошу Вас напечатать мое первое *письмо об нигилизме*. <…> Тема — характеристика нравственного и умственного состояния нынешнего времени». Аксаков в ответ пишет Страхову 2 апреля 1881 г.: «Ваше 1-е письмо разъехалось со мною; я не имел о нем и понятия, когда был в Петербурге, и прочел его только вчера и тотчас же решил неотложно его печатать. Оно прекрасно и совпадает вполне с написанной уже мною статьей передовою, которая появится послезавтра. Но в передовой статье все только намечается, поэтому я всегда очень дорожу подробным развитием той же мысли, предлагаемой в прочих статьях. <…> Правда, ли, что Соловьев держал речь о том, что Государь не должен казнить преступников и что если казнит, то мы не пойдем за ним в этом направлении… Я всегда был против смертной казни в *принципе* и держусь этого мнения».

28 марта 1881 г. В. С. Соловьев в зале Кредитного общества в Петербурге прочитал публичную лекцию «Критика современного просвещения и кризис мирового процесса», заключив ее словами: «Пусть царь и самодержец заявит на деле, что он, прежде всего, христианин. Он не может не простить их! Он должен простить их!». Призыв был встречен аплодисментами собравшихся студентов, курсисток, интеллигенции. Лишь несколько офицеров и дам покинули заседание в знак протеста. После этого выступления Соловьев был вынужден подать в отставку из Ученого Комитета Министерства народного просвещения и покинул Петербург.

В передовой статье газеты «Русь» 9 апреля 1881 г. Аксаков писал: «Нигилизм — это последнее слово нашего западничества, нашего прогрессивного отрицательного движения и пошлости, вооружившееся револьвером, ядом

[1] Катков Михаил Никифорович (1818–1887) — публицист, издатель, переводчик.

и динамитом, — и из пошлости мысли перешедшее прямо в область действия, конечно, не пошлого, но какого? Разрушения и смерти».

«Письма о нигилизме» Страхова печатались в 1881 г. в 4-х номерах газеты «Русь» с 18 апреля по 16 мая. Первое письмо посвящено урокам истории, причинам и источникам социального зла. Во втором письме дан общий очерк программы нигилистов. В третьем письме рассмотрены «некоторые черты нравственного состояния века», в том числе шаткость понятий, отсутствие вековечных, незыблемых истин, их непризнание. В четвертом письме рассмотрено значение положительных идеалов.

Аксаков — Страхову, письмо написано после 9 мая 1881 г.: «Я надеюсь, что летом Вы приметесь за окончание Ваших писем о нигилизме — прекрасных, особенно первые, и очень заинтересовавших публику». 9 июля того же года Страхов пишет Аксакову: «Я обманул Вас, но еще жесточе сам обманулся: несмотря на всякие усилия я не мог кончить своих писем об нигилизме и пришел только в мучительную тоску. <…> “Русь” по-прежнему утешает и укрепляет меня, да и всех правомыслящих».

Аксаков — Страхову, 26 сентября 1882 г.: «Весьма изнуряясь изданием еженедельной газеты, которую собственно один на своих плечах выношу вот уже почти два года, написав более сотни статей, и не усматривая *теперь* практической надобности в таком издании (непосредственное действие печати на правительство с падением Игнатьева[1] ослабело и уши заложены ватой, а “событий” никаких таких нет), я пришел к такому предположению: на будущий 1883 г. издавать “Русь” (с тем же заглавием) в виде ежемесячных книжек от 8 до 10 листов, по той же цене, оставляя за собою право, в случае войны или иных событий, выпускать газетные листки в форме приложений. Капитальным моим сотрудником будет Влад. Соловьев, который уже начертил программу целого ряда статей, имеющих, так сказать, раздвинуть горизонты *мира*. Я полагаю, что “Русь” до сих пор довольно расчистила почву и порубила чащу современного вздора; теперь пора уже трубить и сбор и выбираться на большую дорогу мысли общей, совокупляющей и объединяющей. Мне необходимо Ваше участие не случайное, а *постоянное*, как критика, участие более или менее закрепощенное…»

Аксаков — Страхову, 10 октября 1882 г.: «Вам, конечно, известен адрес Н. Я. Данилевского, — пожалуйста, сообщите его, я собираюсь к нему писать и просить его сотрудничества в “Руси”. <…> Есть две темы, две задачи: диагноз нашего общественного духовного недуга, снедающего молодежь, — и, с другой стороны, указание этой молодежи новых горизонтов, куда мог бы воспарить юный дух… Я решился вместо ежемесячных книжек издавать двухнедельную “Русь”, т.е. два №№ “Руси” от 4 до 5 листов каждая, в форма-

[1] Игнатьев Николай Павлович (1832–1908), граф — русский государственный деятель, дипломат; в 1881–1882 гг. — министр внутренних дел.

те газеты-журнала, в два столбца… Это для того, чтоб переход не так был резок. Ожидаю от Вас всякого содействия».

Аксаков — Страхову, 17 декабря 1882 г.: «…большое Вам спасибо за присылку в срок статьи… Состав 1 № будет хорош. Вместо беллетристики будет помещена переписка Самарина Юрия с Герценом в 1864 г., писем с 12, в высшей степени интересная». Переписка Ю. Ф. Самарина (семь писем) с А. И. Герценом (шесть писем) и статья Страхова «Взгляд на текущую литературу» были опубликованы в двух первых номерах газеты «Русь». В № 1 «Руси» также помещены статьи П. Д. Голохвастова «Земское дело в Смутное время», В. С. Соловьева «Великий спор и христианская политика», И. С. Аксакова (без подписи) «Политическая летопись: Скобелев и Гамбетта».

Страхов — Аксакову, 16 января 1883 г.: «Первый номер “Руси” имеет решительный успех; я слышу со всех сторон разговоры и похвалы. Очевидно номер играет роль *книжки*, а не листка газеты. Жалуются только, что не сшит, и если можно сшивать, то это будет большое удовольствие. Я сам очень одушевился и этим успехом и своим литературным оплотом: хочется писать, и я даю Вам слово *осенью усердно работать для “Руси”»*. Из письма Аксакова к Страхову 17 января 1883 г.: «Вышел и 2 №, с Вашей статьей, в которой Вы так славно отделали Щедрина, многоуважаемый Николай Николаевич. <…> Пишите, пожалуйста. У меня для критики или литературного обзора никого нет. Политические обозрения я сам пишу». В статье «Взгляд на текущую литературу» («Русь», 1883, № 2) Страхов подчеркнул в М. Е. Салтыкове-Щедрине «несомненный талант нахальства и глумления»; отказав ему в настоящем художестве, отнес его сатиру к «межеумочному роду»[1].

Аксаков — Страхову, 18 марта 1883 г.: «Вы собираетесь писать в “Гражданин”[2]… Как Вам это не претит! Недавно он выругал меня в каком-то заискивании у “либералов” и смеет при этом, дурак, указывать мне на Хомякова и Константина Сергеевича, словно они стояли за николаевщину!.. <…> Начинаю ощущать недостаток статей, особенно потому, что Голохвастов[3] не в состоянии поставлять статьи для каждого №, а со статьями Соловьева[4] еще неизвестно как пойдет».

---

[1] *Страхов Н. Н.* Литературная критика. Сборник статей. СПб., 2000. С. 403–404.

[2] Основатель газеты-журнала «Гражданин» (1872–1879; 1882–1914) — Мещерский Владимир Петрович (1839–1914), князь — публицист, прозаик.

[3] В 1883 г. в «Руси» печаталось его исследование «Земское дело в Смутное время» (№ 1, 2, 4, 6, 8).

[4] В. С. Соловьев с середины марта 1883 г. стал активно печататься в газете «Русь»: «Об истинном деле (в память Достоевского)» (15 марта, № 6); «Несколько слов о наших светских ересях о сущности церкви» (1 апреля, № 7); «Заметка по поводу новых христиан. (“Наши новые христиане” и т.д. К. Леонтьева. Москва, 1882)» (1 мая, № 9); продолжение

Аксаков — Страхову, 28 августа 1883 г.: «Орест Федорович Миллер пишет мне, любезнейший Николай Николаевич, что Вам необходимо иметь письма ко мне Достоевского, особенно то, выписка из которого занесена в его “Дневник”. До 1880 г., до Пушкинского праздника у меня не было переписки с Достоевским; но затем было получено мною писем 6. Из них посылаю четыре, которые прошу не затерять и по миновении надобности мне возвратить. Остальные два, конечно, сохраняются (я не имею привычки истреблять писем и все их складываю в особый ящик), но чтобы их добыть, нужно бы разворошить и пересмотреть всю эту массу писем за 4 года. <…> Есть еще письмо, уже не помню какого года, из-за границы, после свидания с Тургеневым в Баден-Бадене. <…> Это письмо страстное, ужасное для Тургенева; он описывает подробно разговор с ним, после которого их взаимные отношения стали враждебны»[1]. Свидание Достоевского с Тургеневым в Баден-Бадене состоялось 28 июня (10 июля) 1867 г. и закончилось ссорой. Письмо Достоевского к Аксакову по поводу этой ссоры не сохранилось.

Страхов — Аксакову, 16 ноября 1883 г.: «…до сих пор все сидел над корректурами первого тома, т.е. биографического, Достоевского. Два дня назад он наконец сдан в цензуру. <…> Между тем я затеял статейку о Тургеневе, на похоронах которого мне довелось простудиться. Через три-четыре дня пришлю ее Вам — на Ваше благоусмотрение[2]. <…> Письма Достоевского к Вам напечатаны, а подлинник я Вам пришлю вместе со своей статьею. “Русь” читалась мною довольно усердно, но очень мне жаль было видеть, как мало интересовались ею другие. Она слишком суха для публики…»

Аксаков — Страхову, 1 декабря 1883 г: «Ваша статейка уже напечатана в 23 №, и послезавтра Вы его получите, многоуважаемый и дорогой Николай Николаевич. Очень я ей обрадовался, и самой темы ради, и потому, что уже давно недоставало “Руси” Вашего мягкого, но многомысленного слова. И Вы очень мягко, но беспощадно-верно воздали должное Тургеневу, определив его настоящее место и значение».

Аксаков — Страхову, 18 апреля 1884 г.: «…всяким Вашим писанием дорожу, а потому помещу и эту статью в 9 №[3]. <…> Странное время!.. Скучно издавать газету. Личное ли это, уже старческое ощущение, или в самом деле такая пора настала, где слово неймет и слух как-то притупился, и нет

статьи «Великий спор и христианская политика» (15 июля, № 14; 1 августа, № 15; 15 сентября, № 18; 1 декабря, № 23).

[1] О взаимоотношениях и переписке И. С. Аксакова и Ф. М. Достоевского см.: *Мотин С. В.* Иван Аксаков и Федор Достоевский // Бельские просторы. Уфа, 2007. № 4. С. 105–112.

[2] Статья Страхова «Поминки по Тургеневе» вышла 1 декабря 1883 г. в № 23 газеты «Русь».

[3] Статья Страхова «По поводу стихотворений графа А. А. Голенищева-Кутузова» была напечатана в № 9 газеты «Русь» 1 мая 1884 г.

более веры в слово, а совершается где-то, как-то, невидимо для нас и независимо эволюционный органический процесс жизни?» Спустя полмесяца, 6 мая 1884 г., Страхов в письме к П. Д. Голохвастову, высказал подобные суждения: «В литературе теперь очень глухое время. Последние связи между пишущими порвались, и нет никакой *общей* публики, к которой можно было бы обращаться с вопросами и возражениями. Аксаков удивляется, что об "Руси", над которой он так усердно старается, почти не делается печатных отзывов».

Страхов — Аксакову, 21 октября 1884 г.: «Три месяца я был космополитом, таскался по Германии, якшался со всякими немцами и жидами, слушал оперы Вагнера, лечился, покупал книги и пр. <…> С каким наслаждением, вернувшись, читал я ваши статьи — не перестаю удивляться и Вашей бодрости и обилию, и Вашему тону — настоящему тону русского гражданина! <…> Наконец я надумался (невольно смеюсь над собою) — написать Вам статью о литературе и прошу Вашего одобрения относительно темы. Хочется написать об Л. Н. Толстом по поводу статьи Вогюэ[1]…»

Аксаков — Страхову, 24 октября 1884 г.: «Пожалуйста, пишите, и пишите именно на избранную Вами тему, т.е. по поводу статьи де Вогюэ. Хотя я и не в такой степени пристрастен к Толстому, как Вы, но это не помеха. У Вас все-таки будет обилие умных мыслей. Относительно Толстого — просто как художника — вот Вам два моих замечания, которые повергаю на Ваш суд. Первое: у него нет художественной перспективы, нет уменья справляться с своим громадным талантом. Это какая-то гипертрофия таланта, elephantiasis[2]. <…> Другое. Толстой, при всем своем реализме, ужасно *субъективен*. Его творчество не есть творчество эпическое, спокойное, — ни то творчество объективное, каким отличается не только Шекспир, но даже Вальтер Скотт, где *автора* не видать, где автор будто не свое рассказывает, а передает то, что видел или слышал, а сам тут как бы ни при чем!»

Аксаков — Страхову, 9 декабря 1884 г.: «По возвращении в Москву сегодня я тотчас прочел Вашу статью. Она прекрасна и пойдет, я надеюсь, в 1-й № "Руси"[3]. <…> …Толстой, увлекаемый к мистицизму, именно против мистицизма и борется! Может быть, натура реалиста-художника сказывается в нем — по всей вероятности к мистицизму он придет вполне; но пока в его книге "В чем моя *вера*?"[4] — излагаются только убеждения, но не вера. Он и будущую жизнь отрицает и самое воскресение Христа! Он рационалистически относится к Евангелию и, вылущивая из него сверхъестественное, выби-

[1] Мельхиор де Вогюэ (1848–1910) — французский писатель и историк литературы.

[2] Elephantiasis — слоновая болезнь (лат.).

[3] Страхов написал работу «Французская статья об Л. Н. Толстом»; она вышла в 1885 г. в № 2 газеты «Русь».

[4] Трактат Л. Н. Толстого в феврале 1884 г. был запрещен к печати и распространялся в списках и копиях.

рает только нравственную доктрину. <…> Ведь и Соловьев тоже выражает собою движение *русской* религиозной мысли — но ведь только движение, которое берет и вправо и *влево*, забрело даже в Рим, к папской туфле. <…> Вижу из Вашего письма, что Вы о многом другом и личном хотели бы поговорить со мною, но не сказали этого мне прямо, а я посовестился настаивать. Как я жалею, что "Русь" поставлена в материальном отношении не твердо, — а то бы я прямо предложил бы вам переселиться в Москву и взять на себя соредакторство».

Страхов — Аксакову, 12 декабря 1884 г.: «Очень радуюсь, что Вы не отказываетесь печатать мою статью. Я боялся отказа; да Вы и теперь положили палец на то самое место, где рана. Соглашаюсь на изменения и пошлю Вам листки обратно с новым текстом в тех местах, которые Вы указали. Теперь же хоть несколько исповедаюсь перед Вами, так как Вы вызываете меня на исповедь».

Аксаков — Страхову, 23 декабря 1884 г.: «Хотелось мне отвечать Вам большим письмом, но вижу, что для него недостанет времени. В Вашем profession de foi[1], если можно так выразиться, нет ничего, что бы нас разделяло, кроме того, может быть, что Вы слишком много отводите места для "истин безусловных", хотя бы в мире физическом, — ибо и сей последний ведом нам лишь по *внешности*. Эти "безусловные истины" суть только констатирование внешнего факта, но не самой *сути* факта. *Сущность* вещей, таинства жизни даже березового листочка Вы все-таки не знаете и знать не будете. Да и так называемое "чудо" — чудо только с людской точки зрения, с близорукой. <…> Мне кажется, что в суждении о Церкви и о христианстве упускаются из виду различие мер и весов для *лица* и для *человечества*. Каждому лицу дана возможность святости, совершенства и спасения, и в этом отношении нет разницы между христианином 1-го и 21-го, и 201-го века. Такого *равенства* мысль человеческая и не досягала, И в то же время каждое лицо живет под условиями места и времени, имеет сторону бытия, обращенную к *истории*. Эта его сторона образует историческое человечество и являет процесс развития, совершенствования и т.д.».

На первой странице № 6 газеты "Русь" 9 февраля 1885 г. было помещено объявление о приостановке издания в связи с болезнью Аксакова. Издание возобновилось только 17 августа 1885 г. выходом 7-го номера.

Страхов — Аксакову, 15 февраля 1885 г.: «Печальную весть принес Ваш воскресный номер! <…> Без Вашей "Руси" будет скучно; не будет ничего, на чем можно бы отдохнуть душою, что можно бы было читать с чувством нравственной чистоплотности».

Аксаков — Страхову, 27 февраля 1885 г.: «Дня через четыре, т.е. 2 марта, уезжаю на Южный берег, где буду *деятельно* предаваться *лени,* —

[1] Profession de foi — исповедание веры (фр.).

деятельно потому, что наслаждение красотой — деятельное чувство. <…> Когда я был у Вас в Петербурге в декабре, я был *ужасно* болен, но думал износить эту болезнь (страшную простуду) на себе, походя. Вот она, вогнанная внутрь, и дала себя знать удушьем, ангиной. <…> Несомненно одно: крайнее утомление — нервное и физическое, так что отдых необходим как воздух… И, между нами, нет на свете большей неги, как не писать передовых статей в урочный час, всенепременно! Это такое блаженство… Надеюсь видеться на юге с Н. Я. Данилевским. Я ему уже писал».

Страхов — Аксакову, 17–25 мая 1885 г.: «Письмо Ваше к Н. Я. Данилевскому, полученное здесь при мне, содержит большие мне упреки за Толстого. Очень хотелось бы мне убедить Вас, что ни в каком случае Вам нет причины каяться в напечатании моей статье. <…> У Толстого много недостатков, и они очень мешают его достоинствам. В сущности и он — истинный христианин, и его мучение (которое в нем есть и внушает невольное сострадание) в том, что он стремится к полному христианству. Когда же он пишет на религиозные темы, то, чувствуя многое вполне глубоко и тонко и стараясь выразить эти чувства в отвлеченных словах и понятиях, он доходит до неуклюжести и неумелости поразительной. <…> Для письма было у меня очень мало времени, потому что вот уже десятый день, как мы говорим, и не можем наговориться с Николаем Яковлевичем».

Аксаков — Страхову, от 4 и 9 июня 1885 г.: «4 июня 85 г. <…> Чем длиннее Ваши письма, тем я Вам благодарнее, чем точнее и проще, без лишнего деликатничанья изложена Ваша мысль, тем приятнее и желательнее беседа с Вами. Сам я обыкновенно пишу сплеча и потому многое не договариваю. <…> Пожалуйста, имейте в виду: во-1-х, что никто более меня не ценит таланта Толстого и не восхищается им, хотя в то же время я нахожу, что у него *слишком много таланта* и, относительно, *не довольно — мастерства*. <…> Во-2-х, Боже меня сохрани заподозрить искренность внутреннего душевного движения в Толстом. Не только признаю я эту искренность, но и отношусь к ней с великим уважением, придаю его религиозному стремлению и исканию великое общественно-историческое значение: в нем сказывается свойство великого *русского* художника. С этой точки зрения я равно уважаю и Соловьева. <…> 9 июня 85. Первый листок, от 4 июня, оторван мной от большого, но недоконченного моего письма к Вам. <…> …уничтожил вторую половину своего письма, в которой очень сильно нападал на Евангелие Толстого и на самого автора. Это не значит, чтоб я отказался от своего мнения о самом “Изложении Евангелия”, — нисколько, но мне стало ясно, что это один из этапов его странствия к Истине, и что есть странствия заблуждения, которые угоднее Богу бесстрастного обладания правдой. Если Толстой от формы дидактической возвратиться к форме художественной, то можно лишь благословить процесс его внутреннего перевоспитания. <…> Мой ад-

рес пока: в редакцию “Руси”; я живу на даче, в селе *Спасском на Сетуни*[1], 10 верст по Смоленскому шоссе, но раза два-три в неделю езжу в Москву. Ко мне можно и по железной дороге (Московско-Брестской) до *Кунцова*…»

Аксаков — Страхову, 21 августа 1885 г.: «Скажите Соловьеву, что я очень охотно приму и напечатаю его статьи, только без известной тенденции, не о Риме, который он почитает быти вечным, и не о феократии»[2]. Между Аксаковым и его сотрудником В. С. Соловьевым усиливались разногласия, выразившиеся сначала в примечаниях Аксакова к статьям Соловьева, а потом в открытой полемике, главным поводом к которой послужил напечатанный в «Известиях Славянского общества» (февраль 1884 г.) этюд Соловьева «О народности и народных делах России». Соловьев выступал за возможность и необходимость воссоединения церквей.

Аксаков — Страхову, 21 сентября 1885 г.: «Сегодня я получил циркуляр Главного управления по делам печати, по распоряжению министра внутренних дел “*не сметь*, под страхом такой-то и такой-то кары, *печатать рассуждений, касающихся предстоящего в будущем году 25-летия освобождения крестьян*”. Четверть века прошло с того события, которое составляет эру новейшей нашей истории, и общество не должно сметь в своем процессе сознания остановиться мыслию на этом событии! Я чуть не заболел расширением сердца снова от этой пощечины, данной всему мыслящему в России, от этого обращения с писателями как со школьниками и мальчишками. <…> Мой адрес: Пречистенка, против храма Христа Спасителя, дом кн. Голицына».

Аксаков — Страхову, 16 ноября 1885 г.: «Да, дорогой Николай Николаевич, тяжкая утрата! И незаменимая. Пусто останется его место[3]. <…> В 20 № я сказал о нем несколько строчек и воспроизвел написанный Вами некролог. <…> Я чувствую себя нравственно нехорошо, словно будто масла не хватает уж в моей лампе. Нет охоты ни писать, ни бороться; чувствуешь, что настоящий переживаемый нами период — долгий период и что его ничем не сократишь; что нужно бы слово поновее и посвежее, и что пора бы бросить совсем газетное дело. <…> Благодарю Вас за присланную Вами книжку статей о Толстом и Тургеневе[4]. Это Вы хорошо делаете, что собираете Ваши статьи и издаете их книжками».

Страхов — Аксакову, 8 декабря 1885 г.: «Выхожу в отставку из Публичной библиотеки и устроил так, что могу жить без нужды и буду иметь почти

---

[1] Спасское на Сетуни, или Спасское Манухино — старинная усадьба и село, названные по церкви Спаса (XVII в.), на реке Сетунь, правом притоке реки Москвы.

[2] Феократия — теократия, буквально господство Бога; форма правления, при которой верховный правитель государства является одновременно его религиозным главой.

[3] Речь идет о смерти Н. Я. Данилевского 7/19 ноября 1885 г. в Тифлисе.

[4] *Страхов Н. Н.* Критические статьи. Том 1. Об И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом (1862–1885). СПб., 1885. 484 с.

все утра свободные. Поэтому я могу гораздо ревностнее служить “Руси” и уже буду кончать свои статьи». Страхов, прослужив в Публичной библиотеке двенадцать лет, вышел в отставку в конце 1885 г. в чине действительного статского советника и с годовой пенсией в 385 руб. серебром.

Аксаков — Страхову, 15 декабря 1885 г.: «Теперь у нас завелось, с легкой руки Бисмарка, проповедовать освобождение “политики” от всяких нравственных начал, рекомендовать “политику реальных интересов” и т.п. Все это решительный вздор, и всего неуместнее в такой стране, которая называет себя Святою Русью, — которой народ еще способен одушевляться идеей освобождения христиан от мусульманского ига и приносить для этого всевозможные жертвы. Русский народ никогда не будет “политических дел мастер”, ибо у него есть живая *совесть народная*; никогда не должен *как народ* изменять требованиям высшей правды. Поэтому истинно *русский* патриотизм не может быть эгоистическим… Получил я на днях два тома о Дарвине Данилевского[1]. Кто мог мне их прислать? Едет к Вам В. С. Соловьев. Мы с ним опять сошлись, условившись не касаться вопроса о латинстве».

Это было последнее письмо Аксакова своему адресату. В некрологе в журнале «Русский архив» было сказано: «...на Волхонке, в скромном помещении, окнами против храма Христа Спасителя, на 63-м году жизни, скончался сего 27-го января 1886 г. Иван Сергеевич Аксаков». Сказалось многолетнее нравственное и физическое напряжение: по существу, в издаваемых им газетах самым главным, а иногда почти единственным сотрудником был он сам. Сердце не выдержало и остановилось…

P.S. В марте 1886 г. Страхов поместил в «Новом времени» статью-некролог[2]. «Вчера я послал Вам свои “Поминки по И. С. Аксакове”…, — сообщал он 11 марта 1886 г. вдове А. Ф. Аксаковой. — Мир рушится вокруг меня, и со смерти Н. Я. Данилевского и Ивана Сергеевича кончилось то, что я прежде называл своею жизнью». В ответном письме Аксакова обратилась к Страхову с просьбой заняться бумагами ее покойного мужа. Но Страхов вынужден был отказаться, во-первых, по причине здоровья, во-вторых, в связи с тем, что серьезно занялся наследием Н. Я. Данилевского: «Наконец, еще один важный пункт: чтобы как следует справиться с бумагами Ивана Сергеевича, нужно быть знакомым с славянскими делами, даже нужно быть славистом; я нисколько не гожусь ни в том, ни в другом отношении, и это составило бы для меня чрезвычайное затруднение».

---

[1] Критическое исследование Н. Я. Данилевского «Дарвинизм» (СПб., 1885).

[2] Эта статья была позже воспроизведена в: Сборник статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И. С. Аксакова, 27 января 1886 г. М., 1886. С. 91–101.

Спустя два года А. Ф. Аксакова подготовила и издала первые два тома из собрания писем Аксакова[1]. 28 августа 1888 г. она писала Страхову: «Для меня чтение и разбор этих писем было отрадно и утешительно, — вспоминала она. — Я сроднилась, так сказать, с молодостью моего мужа, с тем временем его жизни, когда я его еще не знала, и эта строгая, чистая, труженическая молодость так хороша, так назидательна… Это все материал для будущего историка славянофильского развития и направления и его деятелей».

В ответном письме 24 сентября 1888 г. Страхов писал А. Ф. Аксаковой: «Теперь я уже прочел почти все и могу отчасти судить и о содержании, и об издании. Трудно выразить наслаждение, которое я испытываю. Не только все умно, чисто, благородно, но тут чувствуется необыкновенная доблесть, в своем роде единственная, Аксаковская строгость к самому себе. Вот превосходное поучение для всякого русского юноши. А какая энергия! Главная его потребность — деятельность, деятельное участие в жизни других людей. И всякое дело он делает вполне, не то что втягиваясь в него, а наоборот, овладевая им до конца. И этот беспримерный чиновник в то же время удивительный поэт. Высоко несется его мечта, он жаждет величия. Эти письма — превосходный комментарий его стихам, от которого значение стихов возрастает сторицею. Да, это бесподобная книга! … Над изданием, как вижу, Вы трудились немало, и все сделано очень хорошо — читателю всегда дана путеводная нить, и все, что нужно, объяснено».

Статью завершим словами Н. Н. Страхова из его некролога «Поминки по И. С. Аксакове»: «Может быть найдутся люди, которые заменят его в наших славянских делах, но как писатель, как русский публицист он не имел себе равного, и его никто не заменит. Мы говорим здесь о *внутреннем* значении Аксакова, о нравственном складе, в нем воплощавшемся, о том чувстве, которое подсказывало его речи и светилось в них, о том несравненном тоне, которым они произносились. Какое безукоризненное благородство! Какая искренняя чистота! А в силу этого, какая смелость и твердость! В публицистике, на этой арене, где непрерывно и так жестоко оскорбляется наше нравственное чувство, явление подобное Аксакову есть нечто изумительное…»

[1] Иван Сергеевич Аксаков в его письмах. Часть первая. Учебные и служебные годы. М., 1888. Т. I. Письма 1839–1848 гг.; Т. II. Письма 1848–1851 гг.

Трактат «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте русской философии второй половины XIX века*

А. П. Соловьев

1. Архиеп. Никанор и его место в русской философии XIX века

Архиепископ Никанор (в миру — Александр Иванович Бровкович) родился 20 ноября 1826 г. в селе Высоком Могилевской губернии, в семье священника Ивана Бровковича[1]. Священническая династия Бровковичей являлась ветвью древнего дворянского малорусского рода. По всей видимости, доброе духовное наследие дворян-священников и сказалось положительно на способностях выдающего представителя рода Бровковичей.

В 1841 году Александр Бровкович поступает в Могилевскую Семинарию, а затем (с 1843 года) как лучший ученик переводится в Петербургскую Семинарию. С 1847 года он — слушатель Санкт-Петербургской Духовной Академии. Там же 16 сентября 1850 г. — принимает монашеский постриг с именем Никанор. По окончании Академии в 1851 г. иеромонах Никанор остается, по благословению ректора преосв. Макария (Булгакова), для преподавания обличительного богословия и введения в догматическое богословие. Характер преподаваемых дисциплин позволил молодому иноку подойти к ним творчески. На занятиях со студентами о. Никанор критически рассмат-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Философия архиепископа Никанора (Бровковича) в контексте истории русской мысли XIX–XX веков»), проект № 12-03-00033а. В основу данной статьи положен доклад, сделанный на семинаре «Русская философия» 8 декабря 2011 года в Библиотеке-музее русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева» (г. Москва, Арбат, 33).

[1] О жизни архиеп. Никанора см. материалы самого Владыки: *Никанор (Бровкович), архиеп*. Биографические матерьялы. Т. 1. Одесса, 1900; *Никанор (Бровкович), архиеп*. Записки высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. М., 1907. Кроме того, обзоры его биографии и отдельные биографические материалы есть в статьях и книгах учеников архиеп. Никанора и в сборниках статей, изданных в память о Владыке: *Зефиров Е. А.* Мои воспоминания о преосвященном Никаноре за время его пребывания на Уфимской кафедре (1877–1884 гг.) // Странник. 1893. Тт. 2 и 3. Август–Декабрь; *Красносельцев Н. Ф.* Архиепископ Херсонский Никанор // Записки Императорского одесского общества истории и древностей. Т. XVI. Одесса, 1893. С. 9–35; *Крылов А. Л.* Архиепископ Никанор как педагог. Кишинев, 1900; Памяти в Бозе почившего Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1891; Памяти высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Казань, 1891; *Петровский С. В., свящ.* Семь херсонских архиереев. Б.м., б.г. С. 152–184; *Юркевич М. А., свящ.* Из дневника приходского пастыря. Церковная дисциплина, типикон, уставность. СПб., 1901. С. 31–49; и др.

ривал идеи, распространенные в среде русской интеллигенции 1850-х годов. В первую очередь это касалось немецкой классической философии, а позже — и позитивизма, на почве которого вырастали материалистическо-атеистические и нигилистическо-революционные идеи, которыми российское светское общество «заболело» в 1860–70-х гг.

«Увлечение» нового преподавателя модной светской философией не прошло мимо внимания руководства. Причем в восприятии владыки Макария о. Никанор оказался распространителем, а не критиком идей неверия. К этому позже добавилось и то, что в 1861 году вышла работа уже архимандрита Никанора «Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола»[1]. Автор сочинения получает обвинение в распространении идей раскола, несмотря на то, что данный библиографический труд имел критическую подоплеку, которая и проявилась в цикле статей архимандрита Никанора с обличением раскола в казанском «Православном Собеседнике».

Эти недоразумения и обвинения чуть ли не в «неправославии»[2] преследовали его вплоть до назначения епископом на Уфимскую кафедру в 1876 году. С этих-то злословий и начались для архимандрита Никанора долгие годы благодатных его трудов на поприще преподавания, ректорства и ученой деятельности в Рижской (с 1856 г.) Саратовской (с 1858 г.), Витебской (с 1865 г.) Семинариях, в Казанской Духовной Академии (с 1868 г.).

Подозрения в отношении архиеп. Никанора понуждали его, с одной стороны, к смирению, с другой стороны — активизировали его стремление к еще более критичному обличению раскола, неверия, нигилизма и формализма в отношении к Церкви. Эти обличительные труды достигли своего расцвета при его ректорстве в Казанской Духовной Академии, где он преподавал основное богословие и догматику.

Помимо учебных тем, архим. Никанор в своих курсах раскрывал и проблемы современной апологетики — соотношение учения о творении мира с эволюционизмом, соотношение христианства с либерализмом. Несколько его лекций были специально посвящены развитию в России либерализма как антирелигиозного учения. Вводные же лекции в курс основного богословия

---

[1] *Александр Б. <Никанор (Бровкович), архим.>*. Описание некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола. СПб, 1861.

[2] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Биографические матерьялы. Т. 1. С. 264. Подробнее о подобных обвинениях в отношении архиеп. Никанора см. статью: *Гаврюшин Н. К.* «Меня официально провозгласили неправославным»: архиепископ Никанор (Бровкович) // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2011. С. 251–283. Следует отметить, что при прочих достоинствах собственно философские воззрения архиеп. Никанора в данной статье представлены крайне тенденциозно и без обращения к самому трактату «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (который цитируется по вторичным источникам), что несомненно искажает представление о философии архиеп. Никанора.

бывали всегда о вопросах теории познания в аспекте проблемы постижения сверхчувственного. Однако особенно высоко в научном плане была оценена его работа «Разбор римского учения о видимом (папском) главенстве в церкви, сделанный на основании Св. Писания и предания первых веков христианства до I вселенского собора (включительно)»[1]. За нее в 1869 году архимандрит Никанор был удостоен ученой степени доктора богословия.

А 4-го июля 1871 года в Александро-Невской Лавре в Петербурге состоялась хиротония архимандрита Никанора во епископа Аксайского, викария Донской Епархии. Место пребывания Донского викарного епископа — город Новочеркасск, где епископ Никанор прожил с 1871 до конца 1976 года. В эти годы новопоставленный епископ пишет и издает начатые еще в Казанской Духовной Академии первые два тома своего философско-апологетического сочинения «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (Т. 1 — 1875 г.; Т. 2 — 1876 г.). Третий том был издан в 1888 г. — уже во время пребывания Владыки в Одессе, но готовился он в предшествующие годы, судя по всему, и во время пребывания епископа Никанора на Уфимской кафедре.

Вечером Прощеного Воскресения 1877 года еп. Никанор прибывает в Уфу. Он возглавляет Уфимскую епархию вплоть до декабря 1883 г. Деятельность его на Уфимской кафедре была плодотворной. При его правлении возводились храмы, было учреждено немало церковно-приходских школ и училищ. В 1879 году, на второй год пребывания еп. Никанора в Уфе, при Уфимской Духовной Семинарии начинают издаваться «Уфимские епархиальные ведомости». А главное, здесь в полной мере и раскрывается его талант проповедника.

Однако недоразумения преследовали еп. Никанора и в Уфе. В 1877 г., а затем и в 1881 г. в Синод поступают анонимные письма, по сути, — доносы на него. Авторы пишут о епископе Никаноре, что он «самолюбивый и гордый деспот… вспыльчив до невероятности»[2]. В этих жалобах упоминаются случаи при поездках архиерея по Уфимской епархии, следствием которых были перемещения священников, а в отдельных вопиющих случаях — и наказания в отношении священнослужителей и старост.

---

[1] Первое издание этого труда состоялось в 1856 году в Петербурге, второе (исправленное и дополненное) — в 1871 году в Казани. Еще в 1856 году при назначении архим. Никанора ректором Рижской семинарии владыка Макарий говорил ему: «Уже за ваше “главенство” следовало бы сделать вас доктором; но докторство от вас не уйдет» (*Никанор (Бровкович), архиеп*. Биографические матерьялы. Т. 1. С. 267). Докторство «нашло» владыку Никанора только спустя почти 14 лет…

[2] Цит. по: *Савва (Тихомиров), архиеп.* [Хроника моей жизни:] Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского [и Кашинского (†13 октября 1896 г.): Т. 5. (1874–1879 гг.) Год: 1877] // Богословский вестник. 1903. Т. 2. № 9. С. 592.

Действительно, владыка Никанор обладал вспыльчивым характером, в чем он сам неоднократно признавался. Но гнев его чаще всего был справедлив и направлялся против нерадения подчиненных, против неправды, против безграмотности и беззакония отдельных священнослужителей — против всего того, что отталкивает людей от Церкви, от Бога. Это прекрасно понимали и в Синоде, где приветствовали деятельность, направленную на нормальное обустройство церковной жизни. А своим «холерическим» характером Владыка побуждал к активной деятельности своих подчиненных, как это было и в Казанской Академии, и в Уфимской епархии, а с декабря 1883 г. — и в Херсонской епархии.

Будучи уже епископом Херсонским и Одесским, владыка Никанор удостаивается в 1886 году звания архиепископа, а с середины 1887 г. до 1889 г. вызывается для присутствия в Св. Синод. Здесь Владыка оказывается свидетелем того особого почитания, которым народ окружает о. Иоанна Кронштадтского. В Петербурге он находит разительные перемены, он видит наметившуюся тенденцию возвращения части русской интеллигенции к родным православным корням. Именно к этому он стремился во все время своего архипастырского служения на Дону, в Уфе и в Одессе.

Скончался архиеп. Никанор в результате рака желудка в Одессе 27 декабря 1890 года (ст. ст.).

На последние семь одесских лет жизни владыки Никанора приходится его противостояние распространению «толстовства» и его активное проповедничество против идей безгосударственности и безцерковности, характерных для анархического учения графа Л. Н. Толстого[1]. Здесь же, в Одессе, выходят пять томов собрания поучений, бесед и проповедей владыки Никанора. Многие из помещенных там материалов представляют собой статьи, посвященные актуальным духовно-нравственным и общественно-политическим проблемам современного православия.

Именно благодаря проповедям и ученым трудам деятельность владыки Никанора не ограничилась рамками тех духовных учебных заведений и тех епархий, которые он возглавлял. Его проповеди были новшеством для русской православной общественности, поскольку затрагивали весьма злободневные вопросы — систему образования, технический прогресс, русскую литературу, либеральные и революционно-нигилистические идеи, государственное устройство. В своих проповедях и беседах он не просто осуждает негативные явления общественной жизни, но обосновывает, доказывает слушателям вредоносность этих явлений. Это был, несомненно, тот же критическо-аналитический подход, который владыка Никанор применял в своей научной

[1] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Против графа Льва Толстого восемь бесед высокопреосвященного Никанора, архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1891.

деятельности, которой он занимался до последних дней жизни (неоконченное исследование «О свободе воли с христианской точки зрения» (1890)[1]).

Если же обращаться к вопросу о контексте, о котором далее и пойдет преимущественно речь, то следует указать круг тех мыслителей, с чьими идеями были современны идеи архиеп. Никанора. Так архиеп. Никанор, будучи 1826 года рождения был практически ровесником П. Д. Юркевича (1826 г. р.), К. П. Победоносцева (1827 г. р.), Н. Г. Чернышевского (1828 г. р.), Л. Н. Толстого (1828 г. р.), В. Д. Кудрявцева-Платонова (1828 г. р.), Н. Н. Страхова (1828 г. р.), о. Иоанна Кронштадтского (1829 г. р.) (у которого архиеп. Никанор преподавал в СПбДА), К. Н. Леонтьева (1831 г. р.). Архиеп. Никанор был чуть младше Ф. М. Достоевского (1821 г. р.), А. М. Бухарева (1822 г. р.) и И. С. Аксакова (1823 г. р.). Этот список указывает на тех с кем архиеп. Никанор вел иногда очный, но чаще всего заочный диалог и полемику.

Общим же моментом этого диалога, который характерен и для архиеп. Никанора, и для его ровесника — В. Д. Кудрявцева-Платонова, и более молодого — В. С. Соловьева, является критика отвлеченных принципов и систем, построенных на отвлеченных началах. Для В. С. Соловьева и для архиеп. Никанора, в первую очередь, — это критика позитивизма и отвлеченного рационализма. Но для архиеп. Никанора конечная цель — «согласить философию с православной религией»[2]. Для В. С. Соловьева же — «ввести вечное содержание христианства в новую, разумную форму»[3]. При общности формальной — приоритеты явно отличаются[4].

---

[1] Статья предназначалась в журнал «Вопросы философии и психологии», где в конце 1880 — нач. 1890-х гг. развернулась дискуссия о свободе воли. В полемике приняли участие такие видные философы как Вл. С. Соловьев, Н. Я. Грот, П. Е. Астафьев, Л. М. Лопатин. Видимо Владыка попытался принять участие в дискуссии, дабы разъяснить православную позицию по данному вопросу, однако вследствие болезни и последовавшей затем кончины владыка Никанор не смог окончить сочинение. В начале этой статьи, предчувствуя свою кончину, Владыка писал: «Философскими вопросами мне заниматься невмоготу, по старости и ослаблению сил. Но пусть это будет моею если не лебединою, то хоть петушиною песнею, вечернею песнею петуха, который чует пробуждение доброго утра после крепкого сна спокойной ночи». (*Никанор (Бровкович), архиеп.* О свободе воли с христианской точки зрения // Странник. 1909. № 9. С. 324.).

[2] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Биографические матерьялы. Т. 1. С. 253.

[3] Письма В. С. Соловьева. Т. III. СПб., 1911. С. 89.

[4] Об исследованиях, посвященных трактату «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» и философии архиеп. Никанора, см. статью: *Соловьев А. П.* Оценка философских идей архиеп. Никанора (Бровковича) в историко-философских исследованиях к. XIX–XX вв. // Методологический семинар Башкирской академии государственной службы и управления при Президенте РБ: Сборник материалов. Вып. 1. / Отв. ред. И В. Фролова. Уфа, 2012. С. 37–57. Среди современных исследований можно указать следующие работы, специально затрагивающие вопросы онтологии и теории познания у архиеп. Никанора: *Абрамов А. И.* Философия в духовных академиях (традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9.

2. Краткая характеристика философского учения археп. Никанора

Говоря в своей «Истории русской философии» о труде архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» протоиерей Василий Зеньковский отмечает, прежде всего, «онтологизм в его философских исканиях»[1]. Этот онтологизм утверждается архиеп. Никанором как противовес гносеологическому трансцендентализму И. Канта. Основная идея всего труда архиеп. Никанора, выражаемая им именно в третьем томе, заключается в том, что «безусловное светится сквозь условное, а условное созерцается, как истинное бытие, а не фикция — но не иначе, как в безусловном»[2]. Человеку «прирождена» идея абсолютного бытия и в этом смысле абсолютное, сверхчувственное бытие обнаруживается в человеке как имеющее онтологический статус «космического разума»[3]. В целом же труд архиеп. Никанора посвящен критическому анализу эмпиризма и позитивизма, их критике и доказательст-

---

С. 138–155; *Карасева С. Г.* Религиозно-метафизические основания мировоззрения А. И. Бровковича (архиепископа Никанора). Дисс. … канд. филос. наук. Минск, 2000; *Пишун С. В.* Эйдосная типологизация бытия арх. Никанором (опыт реконструкции) // Христианство на Дальнем Востоке. Ч. 2. Владивосток, 2000; *Степанова <Борисова> С. Г.* Категории «понятие» и «идея» в гносеологической концепции арх. Никанора (А. И. Бровковича) // Философское образование на Дальнем Востоке: история, теория, практика. Владивосток, 2000; *Степанова <Борисова> С. Г.* Чувства в гносеологической концепции арх. Никанора (Бровковича) // Проблемы славянской культуры и цивилизации. Вып. 2. Уссурийск, 2000; *Карасева С. Г.* Теистическая метафизика архиеп. Никанора (А. И. Бровковича) // VI Международные Кирилло-Мефодиевские чтения (Минск, 25–26 июня 2000 г.): Материалы Чтений. Ч. 1. Кн. 2. Минск, 2001. С. 102–106; *Борисова С. Г.* Философско-религиозное учение арх. Никанора (А. И. Бровковича) (опыт системной реконструкции и интерпретации). Дисс. … канд. филос. наук. М., 2002; *Гунькин И. В.* Онтология в русском духовно-академическом теизме XIX века. Дисс. … канд. филос. наук. Уссурийск, 2006; *Поль В. А.* Философский теизм в Казанской Духовной Академии (опыт системной реконструкции и интерпретации). Дисс. … канд. филос. наук. Уссурийск, 2007; *Карасева С. Г.* Религиозная метафизика архиеп. Никанора (Бровковича): историко-культурные предпосылки и основное содержание // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VII: Религиоведение Беларуси: сборник. Ч. 2. Очерки истории религиозно-философской мысли Беларуси (актуальные проблемы к. XX — н. XIX вв.) / Сост. и общ. ред. Н. А. Кутузовой, А. А. Лазаревича, В. В. Шмидта. М., 2011. С. 476–485. См. также исследование, специально посвященное возможности интерпретации философии архиеп. Никанора как онтологической гносеологии: *Соловьев А. П.* «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) — опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129–139.

[1] *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. В 2-х т. Т. 2. Ростов-на-Дону, 1999. С. 98.

[2] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 3. СПб., 1888. С. 271.

[3] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. 2. СПб., С. 199.

ву того, что сверхчувственное (непознаваемое по Канту и несуществующее для эмпиристов) существует и может быть познано как особого рода духовный опыт, наряду с прочими видами опыта, методами «позитивных», естественно-математических наук.

Вопрос об объективности «позитивной» науки вынуждает архиеп. Никанора провести анализ познавательных способностей человека. Архиеп. Никанор выделяет «внешнее чувство», «внутреннее физическое чувство» и «внутреннее душевное чувство». К последнему относится «эстетическое чувство» (вкус, сердечная расположенность), «нравственное чувство» (совесть) и сознание, которое в пределе рассматривается как чувство абсолютной истины. Объективное знание не может быть дано как синтез данных внешних и (или) внутренних физических данных. Следовательно, истина открывается только внутреннему душевному чувству, а значит, она не может быть материальна. Точнее же «материя» есть по архиеп. Никанору некая абстракция, и как чистое понятие, тождественное у материалистов чистому «бытию», «материя» и оказывается понятием тождественным «ничто»[1].

Для того, чтобы указать на подлинную реальность архиеп. Никанор использует понятие «эйдос» или «идея». Идея-эйдос — это объективная форма ограниченного, конкретного, индивидуального бытия[2]. «Эйдос» архиеп. Никанора близок и платоновской «идее», и «монаде» Лейбница[3]. «Эйдос» у владыки Никанора — это и сущность, и метафизический атом, способный соединяться с другими эйдосами. «Эйдос» способен воздействовать на внешние и на внутренние чувства. Причем «эйдос» — это ограниченная форма объективной реальности в отличие от абсолютного бытия (которое архиеп. Никанор не отождествлял с Богом, скорее это творческая сила Божия[4]). «Эйдос» же оказывается результатом творческого самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием. «Эйлос» как конкретное ограниченное бытие есть творение, произведение абсолютного бытия, ограничивающего себя абсолютным небытием ($1=0\times\infty$)[5]. Это, конечно, уже не пантеистический или

---

[1] Материя как «объективная реальность» оказывается тождественной «бытию», которое есть наиболее общее рассудочное понятие и которое в своей максимальной абстрактности оказывается настолько отвлеченным, пустым, что становится тождественным «ничто». О понимании материи у архиеп. Никанора пойдет речь далее в связи с влиянием на него идей Н. Н. Страхова.

[2] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 2. С. 86–90 и сл.

[3] Однако при этом сам архиеп. Никанор считал, что его «эйдосы» ближе к «идеям» Платона, чем к «монадам» Лейбница.

[4] См. напр.: *Никанор (Бровкович), архиеп*. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т.п. // Православный Собеседник. 1870. Т. 2. С. 144–145.

[5] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 2. С. 81.

даже панэнтеистический платонизм, но платонизм христианский, предполагающий творческое, энергийное сопребывание Творца с тварью[1].

Творческий божественный разум, абсолютное бытие как творческая сила Бога вполне соотносимы с разумом «космическим», который архиеп. Никанор определяет как разум «бессознательный». Бессознательность эта, конечно же, характеризует «космический» разум в его отношении к природе и к человеку в особенности. Но в целом «космический разум» совпадает с абсолютным бытием: «…несознанный космический абсолютный разум в каждом εἶδος-е совпадает с его элементарною сущностью, с абсолютным, вошедшим в его природу бытием, — а разум сознанный совпадает с его сущностью индивидуальною, с большим или меньшим ограничением в нем абсолютного бытия небытием»[2]. «Космический разум» оказывается тем самым нормой и целью всякого бытия вообще («элементарная сущность») и содержит в себе идеалы индивидуальных способов существования («индивидуальная сущность»). И именно поэтому архиеп. Никанор говорит о «космическом» разуме и то, что он «определяет условия нормального развития жизни каждого живого центра»[3], и то, что он оказывается «сокровищницей идей», предчувствуемых человеком в своей познавательной деятельности.

3. Идейные предшественники архиеп. Никанора

Идейно архиеп. Никанор, конечно же, связан с христианским платонизмом и русским духовно-академическим теизмом, которые он усваивает в Петербургской Семинарии и Академии. Его преподавателями были А. М. Мишин, А. А. Фишер, В. Н. Карпов. Отношение архиеп. Никанора к переводчику диалогов Платона В. Н. Карпову было неоднозначно, но платоническая линия в воззрениях владыки Никанора прослеживается достаточно четко. Этой линией он оказывается близок к упомянутым В. С. Соловьеву и В. Д. Кудрявцеву-Платонову. При этом платонизм архиеп. Никанора предполагает различение тварного и Нетварного, это платонизм, связанный и с лейбницианством, но скорее всего — с учением св. Афанасия Александрийского и с учением св. Максима Исповедника.

В этом аспекте архиеп. Никанор оказывается идейно ближе к В. Д. Кудрявцеву-Платонову, чем к В. С. Соловьеву. В. В. Зеньковский вообще считал, что идеи архиеп. Никанора связаны более с учением прот. Ф. А. Голубинского, чем с философией П. Д. Юркевича и В. Н. Карпова. Однако в «Позитивной философии и сверхчувственном бытии» архиеп. Никанора можно найти ссылки именно на П. Д. Юркевича, и на В. Н. Карпова (а кроме того — и на Н. Н. Страхова). Прот. Ф. Голубинского

[1] Там же. С. 398.

[2] Там же. С. 199.

[3] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия…Т. 3. С. 333.

архиерей-мыслитель упоминает только мельком в своих воспоминаниях в связи с кандидатурой В. Д. Кудрявцева-Платонова как возможного автора учебника по философии для семинарий[1]. Сближение воззрений архиеп. Никанора с Московской духовно-академической философской школой кажется спорным. Чисто генетически архиеп. Никанор связан в большей степени с киевской духовно-академической философией: выпускником КДА был Карпов, преподававший в СПбДА, и П. Д. Юркевич, автор противоматериалистической критической статьи «Из наук о человеческом духе» (1860), на которую архиеп. Никанор ссылается в «Позитивной философии и сверхчувственном бытии».

Отношение архиеп. Никанора к Карпову нельзя назвать однозначным. Но несомненно, их общее — это платонизм. Известно, что в своих «Биографических матерьялах» архиеп. Никанор, вспоминая о своем разговоре 1858 года со свт. Филаретом (Дроздовым) писал, что Святитель сказал: «Карпов — самоучка в философии… Он в ней никогда ничего ясно не понимал»[2]. Критически настроенный молодой архимандрит Никанор тогда согласился: «Мы его не понимали; студенты давно перестали ему сочувствовать; было время, когда студенты его ценили, но теперь он устарел…» При этом, данный отрывок воспоминаний, посвященный обсуждению Карпова, архиеп. Никанор начинает словами: «Досталось бедным Карпову и…», — такая оценка постфактум означает все же, что отношение к Карпову было высказано архиеп. Никанором в духе того настроя, который был придан беседе самим свт. Филаретом[3].

Так что эта беседа не должна вводить нас в заблуждение. Четким показателем действительного отношения архиеп. Никанора к Карпову является то, что во втором томе «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» при рассмотрении вопросов о реальности «идеи» и об отличии идеи от «рассудочного понятия», в первую очередь автор обращается за поддержкой именно к Карпову[4]. Архиеп. Никанор делает акцент на том, что Карпов в своей «Логике» приходит к выводу о том, что «благороднейшие *идеи ума, прежде чем входят в сознание, должны не иначе, как только постепенно и иногда через долгое время, высвобождаться из массы свойств внешних и случайных и, развиваясь в форме суждений, переводить их, по степеням, от проблематических к аподиктическим*; между тем, как надлежало бы им с первого раза выражаться этими последними, если бы духовная наша жизнь не была подавляема чувственностью и всегда владычествовала над материею.

---

[1] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Киевский собор 1884 года // Воспоминания архиеп. Никанора. М., 1908. С. 73.

[2] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. 1. С. 308.

[3] Там же. С. 308.

[4] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 2. С. 201–207.

С этой точки видно, что такие *понятия врожденные. Это суть идеи ума, сознаваемые рассудком, в форме понятий необходимых, выражающихся аподиктическими суждениями*»[1].

Имея в виду этот вывод Карпова, владыка Никанор пишет: «Сколько мы понимаем эту теорию, исходная точка ее заключается в аналогии между чувствами, внешним и внутренним, между чувственным восприятием и идеальным созерцанием, между воззрением чувственным (intuitio) и умозрением (theoria), между чувством (sensus) и умом (noos, ratio), между органами чувств низшего и идеею (eidos), — чувственным органом ума. В Логике Карпова эта аналогия принимается за принципиальный вывод психологического опыта»[2]. Далее архиеп. Никанор отмечает как высокие достоинства гносеологической концепции В. Н. Карпова, так и подтверждение карповской гносеологической «аналогии чувственности и разума» эмпирическими исследованиями Клода-Беренара.

С немецкой же гносеологией будущего архиеп. Никанор познакомил его в СПбДА Адам Андреевич Фишер (1799–1861). Фишер — профессор философии и педагогики в Санкт-Петербургском университете, Санкт-Петербургской Духовной Академии и Главном педагогическом институте; получил образование в иезуитском лицее и в Венском университете; приехав в Россию, стал известным министру народного просвещения графу Уварову.

Фишер — автор статей по философии, напечатанных в «Журнале Министерства народного просвещения» и отдельными оттисками за 1835–1845 гг.: «О новейшем естественном праве», «Введение в опытную психологию», «Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия», «О сущности философии» и др. Отдельно изданы им «Начертание логики» и учебник немецкого языка для средних учебных заведений. Как директор Ларинской гимназии (1835–1861) Фишер имел репутацию весьма опытного педагога. Он перевёл на немецкий язык катехизис митрополита Филарета. Фишер является основателем кафедры педагогики в Санкт-Петербургском университете (ныне кафедра педагогики и педагогической психологии факультета психологии). Известна речь Фишера, произнесенная в торжественном собрании Санкт-Петербургского университета, 20 сентября 1834 г. «О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нём философия». Речь составлена совершенно в духе Просвещения и идеи просвещенной монархии.

При этом следует отметить, что с одной стороны именно через Фишера состоялось знакомство будущего архиеп. Никанора с воззрениями Канта (на что сам архипастырь указывает в своих воспоминаниях[3]). С другой стороны, именно Кант «мучил» архиеп. Никанора всю жизнь. В своих воспоминаниях

[1] Там же. С. 207.
[2] Там же. С. 207.
[3] *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Т. 1. С. 259.

Владыка писал о том, что, будучи бакалавром Санкт-Петербургской Духовной Академии, на лекциях он рассказывал о критике доказательств бытия Божия у Канта. Это привело к тому, что молодого преподавателя-монаха обвинили в том, что на лекциях он занимается опровержением бытия Божия. Но его-то цель заключалась в опровержении самого Канта. Именно этой критике было суждено воплотиться в 1888 году, когда архиеп. Никанор публикует 3-й том своего трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие».

Возвращаясь к Фишеру, следует отметить, что такие его работы как «Введение в опытную психологию» и «Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия» определенно повлияли на понимание архиеп. Никанором сущности жизни души и психологию чувственного восприятия. В статье «Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия» Фишера мы читаем: «Посредством органической жизненной деятельности тела, в особенности же посредством деятельности нервов, дух наш находится в непосредственной, хотя и необъяснимой связи с телом; связь эта выражается жизненным или общим чувством, вследствие которого мы тело чувствуем принадлежащим нашей индивидуальности и все жизненные его состояния усвояем себе. Только посредством этого общего чувства производится в нас всякое ощущение всего совершенно нам внешнего»[1]. Эта идея, имеющая связь с интроспективной психологией, несомненно, легла в основу гносеологической концепции архиеп. Никанора, который писал об обнаружении внешних предметов как состояний собственного организма, интеллекта, совести, чувства прекрасного. Собственнно архиеп. Никанор определяет сознание, совесть и эстетическое чувства как виды внутреннего душевного чувства, как целое в разных аспектах. Этот момент также, по всей видимости, имеет своим идейным истоком гносеологические воззрения Фишера.

Кроме того, как уже говорилось выше, в «Позитивной философии и сверхчувственном бытии» архиеп. Никанора можно также найти ссылки на работы П. Д. Юркевича и Н. Н. Страхова. Так архиеп. Никанор обращается к статье П. Д. Юркевича «Из науки о человеческом духе» во 2-м томе «Позитивной философии и сверхчувственного бытия», когда решает вопрос о различении «разума сознанного и несознанного» у животных по сравнению с человеком. По своему обыкновению Владыка приводит целый большой отрывок из этой статьи Юркевича, написанной с целью критики статьи Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Отрывок занимает 7 страниц текста — с 186 по 192 страницу 2-го тома «Позитивной философии…» архиеп. Никанора.

Посвящен этот отрывок у Юркевича вопросу наличия нравственного сознания у животных: «В Божественном откровении указаны основания, по

[1] *Фишер А. А.* Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия. СПб, 1840. С. 30.

которым легко можно образовать правильную идею о жизни и душе животных, поколику они отличаются от духовной жизни человека. Бог сотворил животных по роду их, сотворил не независимо от природы вещественной, но повелел воде и земле произвести живые души их (Быт. 1, 20–24). Отсюда следует, что животное не может проявить себя как дух личный, имеющий и сознающий в себе такие неделимые определения, которые не совпадали бы с тем, что оно есть по своей породе. Животное есть не личность, а экземпляр породы, и об этом оно знает»[1]. Далее, обращаясь, в том числе, и к Шопенгауэру, Юркевич приходит к заключению: «Нравственные инстинкты животных, бесспорно, имеют глубокое значение и говорят много об основаниях этого по-видимому материального мира; но тем не менее животные не суть нравственные личности»[2].

Подытоживая мысль Юркевича, архиеп. Никанор утверждает возможность различения сознанного и несознанного разума у животных при условии понимания того, что сознанный разум животных предполагает «эмпирическое самосознание…, существующее в психических актах», что означает, что животные «не имеют самосознания об этих актах, знания о знании… тогда как человек критически относится к своему эмпирическому сознанию… это критическое отношение у человека есть начало проявления всех и всяких идеалов…»[3] В конечном счете, архиеп. Никанор пишет: «Таким образом, и в животном мы получим два ясно различаемых разума: сознаваемый и несознаваемый, познание рассудочное и идеальное, представление и инстинкт»[4]. А затем архиеп. Никанор обосновывает и то, что в основе любого явления лежит идея как индивидуально-всеобщая сущность (более, или менее сознающая себя).

Возвращаясь к тому факту, что архиеп. Никанор обращается к идеям Юркевича, более интересным оказывается сопоставление их воззрений на Платона и Канта. Одна из важнейших работ П. Д. Юркевича — это его актовая речь в Московском университете 1866 года «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Речь была опубликована в «Московских университетских известиях» и, скорее всего, была неизвестна архиеп. Никанору. Тем более интересной оказывается та определенная общность в оценке Платона и Канта, которая обнаруживается в указанной речи Юркевича и в 3-м томе «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» архиеп. Никанора. При этом есть и несомненное различие в их понимании соотношения кантианской и платонической теории познания.

---

[1] *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 139.
[2] Там же. С. 159.
[3] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 2. С. 193.
[4] Там же. С. 194.

Одна из основных идей речи Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» заключается в том, что «если для Платона явление отличалось от самих вещей так, как отличается несовершенное исполнение от своего совершенного образца или копия от своего оригинала, если, таким образом, явление было для него предметное событие, то для Канта явление так отличается от самих вещей, как отличается от них субъективное, нигде, кроме чувствующего и мыслящего субъекта, не существующее представление; так что быть явлением и быть представлением означает одно и то же»[1]. При этом различии общность Платона и Канта обнаруживается в том, что их философские установки предполагают такое понимание «явления», при котором «явление» всегда есть лишь некоторый аспект реально существующего, но не само реально существующее.

Далее, по Юркевичу, идут различия — Платон говорит о возможности познать истину, идею, Кант — о том, что мы можем иметь лишь «общегодное» знание. Кант утверждает понятийность познания, Платон — его эйдетичность. Юркевич пишет: «Философия Платона находила в идеях истину самого разума, а не функции человеческого субъекта и спрашивала, соответствуют ли вещи, данные в человеческом опыте, требованиям этой истины? Кант находит в них то деятельности чистого мышления, то чистые понятия, рожденные рассудком, или функции рассудка, или субъективные условия мышления, или формы мышления о предмете вообще»[2]. У Канта, ориентированного на познание сверхчувственного (знания) посредством чувств, статус и исток «идеи» неопределим. Идея необходима для познания как цель, но Кант не понимает ее и не может объяснить ее истоки. При этом Кант и Платон не отрицают друг друга, но показывают единый процесс познания с разных сторон — Кант делает акцент на субъективном аспекте, Платон — на аспекте объективном: «Итак, если Платон рассматривает предметы опыта как явление в смысле объективном, то есть как неполное и ограниченное выражение истины разума, то в этом отношении он не противоречит Канту, для которого предметы опыта суть явления, потому что они слагаются из функций чувствующего и познающего субъекта»[3].

Для Юркевича кантианство полно противоречий, но при этом наукам, направленным на устроение земного благополучия человека и человечества, достаточно общегодного знания, а следовательно частичная правда Канта достаточна для наук. То есть, насколько можно понять Юркевича, Кант прав в отношении деятельности частных наук, в отношении приобретения политехнического многознания[4], но неправ в отношении познания (а точнее непо-

[1] *Юркевич П. Д.* Указ. соч. С. 499.
[2] Там же. С. 503.
[3] Там же. С. 512.
[4] Там же. С. 523.

знаваемости) высшей истины и даже в познании истины самих вещей в их, например, нравственном смысле.

Несколько иной подход к Канту у архиеп. Никанора. С точки зрения архиерея-философа процесс научного познания всегда включает следующие моменты: «1) усмотрение явления, — 2) предвзятая идея, которая возбуждается и проясняется мгновенно, — 3) действие рассудка, стимулируемого идеею разума, создающего часто, если не постоянно научную гипотезу, объясняющую данное явление, и 4) затем опытная поверка составленного о предмете понятия, на основании повторных чувственных восприятий…»[1]

Ранее архиеп. Никанор определяет порядок моментов «каждого частного акта человеческого познания»: «1) восприятие внешним или внутренним чувством данного явления; 2) моментальное наиконкретнейшее воспроизведение его в представлении, соединенным действием чувственного восприятия, воображения и памяти; 3) мгновенное же приложение к нему готовой, только в этот раз проясняющейся, проясняющейся больше в частностях, чем в общем, идеи разума, которая мгновенно обнимает данное конкретное явление во всей адекватной его бытию, бесконечности его признаков, и связывает его с универсумом, с бесконечно-абсолютным; и 4) более или менее быстрое превращение рассудком наглядного представления в понятие…»[2]

С этой точки зрения теория познания Канта в полной мере неприложима и к структуре научного познания. Кант с точки зрения архиеп. Никанора предлагает своеобразное индуктивное восхождение от опыта (или от категорий) к знанию. Позиция самого архиеп. Никанора, даже и в отношении научного познания, скорее дедуктивна, поскольку разум, по его учению, исходит в своей деятельности из идей-эйдосов, которые уже содержатся в разуме в неосознанной форме. Причем эти идеи совпадают с законами бытия, они и есть законы или внутренние формы бытия явлений, и одновременно — формы нашего мышления («внутреннего душевного чувства истины»).

Можно сказать, что архиеп. Никанор более платоничен[3], чем Юркевич в своей критике Канта. Платоничен до такой степени, что и в научном познании Владыка видит присутствие идей-эйдосов, и главный приоритет в познании остается за разумом, который понимается им как интуитивное знание истины, «внутреннее душевное чувство истины». Представляется возможным утверждать, что при общем платонизме воззрений архиеп. Никанора и Юркевича, существует то различие в их воззрениях на Канта, которое заключается в признании Юркевичем ограниченной применимости теории познания Кан-

[1] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 3. С. 312.

[2] Там же. С. 311–312.

[3] О соотношении учений Канта и Платона об идее: *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 3. С. 182–184.

та и необходимости платонической трансформации этой теории познания (даже при ее ограниченном применении) с позиций архиеп. Никанора.

В рамках данной теории познания и платоническо-лейбницианской онтологии архиеп. Никанора становится понятным его обращение к трудам Н. Н. Страхова, которого он цитирует в 1 томе «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» в связи с вопросом об онтологическом статусе атома. По сути, можно утверждать, что в своей критике атомизма архиеп. Никанор опирался на идеи Страхова. В частности, Владыка приводит обширные отрывки из статьи Страхова, вошедшей, в качестве раздела, в труд «Мир как органическое целое».

Положение критики атомизма Страховым и архиеп. Никанором, которое можно выделить в качестве основного, заключается в том, что бесконечное деление делает атом настолько бесконечно малым, что он, в конечном счете, практически исчезает и (по мысли архиеп. Никанора) становится тождественным ничто. Архиеп. Никанор таким образом подает текст Страхова: «Поэтому… как бы мы ни делили вещество, в малейшей его части мы всегда будем предполагать атомы, потому что и малейшая часть вещества есть все-таки вещество изменчивое, делимое и проч., так что, по сущности, мы должны представить атомы бесконечно малыми, т.е. меньше всякой данной величины; иначе сказать, мы не можем придать им никакой, даже самой малой, величины, т.е. должны признать их =0. Тем не менее этому отрицанию всякой величины, всякого реального бытия, положительно приписываются определенные и самые реальные, хотя и не встречающиеся в природе свойства: атомы абсолютно неделимы, неизменны, химически несоединимы, непроницаемы, однородны, вопреки свойствам всех тел. Перед нами целый мир необъясненных и необъяснимых свойств»[1].

Еще одним важным моментом критики атомизма как у Страхова, так и у архиеп. Никанора является положение о том, что атомизм выводит делимое (материю) из неделимого, сложное из простого, качественно разнообразное из качественно простого. Страхов пишет: «Итак, величина атома произвольно малая, как скоро мы отступим от этого определения и вообразим себе ато-

---

[1] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 1. С. 154. (В статье Страхова, вошедшей в качестве раздела в его труд «Мир как органическое целое», этот отрывок выглядит так: «Поэтому, как бы мы ни делили вещество, в малейшей его части мы *все еще* будем предполагать атомы, потому что и малейшая часть вещества есть все-таки вещество изменчивое, *сжимаемое,* делимое и *пр.* — так что, по сущности *дела, атомисты* должны *бы считать* атомы бесконечно малыми, *то есть* — меньше всякой данной величины. *Другими словами, представляя себе атомы,* мы не можем придать им никакой, даже самой малой, величины, *потому что должны построить из них явления вещества, как бы малы ни были размеры действительных явлений и тел*» (*Страхов Н. Н.* Мир как целое. М., 2007. С. 331. — Курсивом выделено то, что неточно процитировано у архиеп. Никанора — А. С.)).

мы действительными, имеющими некоторую определенную величину, мы тотчас впадем в противоречие. Легко было отрицать в атомах все явления вещества, но не забудем, что каждое отрицание влечет за собой некоторые положительные свойства, которые приписываются атомам. Таким образом, — отрицанием мы не упростили дела, а только перенесли на атомы то, что хотели объяснить в веществе»[1]. Этой мысли близка критика атомизма Юркевича, который в упоминавшейся статье «Из наук о человеческом духе», писал о невозможности перехода количественных изменений в качественные, что в корне подрывает, по крайней мере, механистическую атомистику.

В конечном счете, архиеп. Никанор определяет следующее: «…атомистическая гипотеза не только не доказана, но даже отвергнута, — понятие об атомности шатко, — самые элементы, вероятно, будут разложены и мы получим одну материю, все проявления которой происходят от одной силы движения, — есть разница свойств между атомами одного и того же элемента, — свойства элементов, как, например, самое коренное свойство атомности и сродства, могут меняться в неопределенных границах»[2].

В качестве же альтернативы учению об атомах как простейших «кирпичиках вещества», Страхов (а вслед за ним и архиеп. Никанор) утверждают «динамическую» теорию вещества, с точки зрения которой вещество есть живая, то есть органическая, сила. Страхов пишет о «динамизме» следующее: «Известно, что динамическая теория вещества считает сущностью не вещество, а силы; вещество по этой теории само происходит от взаимодействия двух сил, притягательной и отталкивающей. Но этого мало. Нужно найти силу в полном смысле живую, т.е. внутреннюю, не механическую; нужно открыть ее закон, не математический, но служащий основой всем математическим законам. Чтобы понять жизнь вещества, нужно проникнуть в эти внутренние биения его пульса, нужно мысленно постигнуть глубокие движения его сущности. Только тогда можно будет рассматривать мир как одно целое, как гармоническую сферу»[3]. Но при этом если для Страхова вещество есть нечто живое, жизненная сила как таковая, то архиеп. Никанор указывает на эйдосы-монады как на исток той силы, которая может восприниматься нашими внешними и внутренними физиологическими чувствами, в том числе, и как вещество, как нечто материальное.

Следует также заметить, что существует и личное свидетельство о том, что воззрения архиеп. Никанора на материю могут быть охарактеризованы через понятие «динамизм». Речь идет о статье Н. Я. Грота «О направлении и

---

[1] *Страхов Н. Н.* Указ. соч. С. 331.

[2] Архиеп. Никанор цитирует «Киевские университетские известия» как свое мнение. *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 1. С. 154.

[3] *Страхов Н. Н.* Указ. соч. С. 406.

задачах моей философии. По поводу статьи архиепископа Никанора»[1], где Грот излагает свои философские воззрения в ответ на их анализ в статье архиеп. Никанора «Направление и значение философии Николая Грота»[2]. Грот, объясняя свою позицию, изложенную в книге «О душе» пишет, что «…под влиянием философских бесед и споров с архиепископом Никанором, защищавшем тезис, что материя есть сила, я усвоил этот термин, много уяснивший мне и самое понятие материи как силы “сопротивления”»[3]. Такое понимание позиции архиеп. Никанора несколько утрировано, но оно подтверждает нам, что современники именно так воспринимали критику атомизма в духе Страхова и архиеп. Никанора.

4. Отражение идейного наследия архиеп. Никанора в трудах его последователей

Можно с определенной уверенностью сказать, что та психологическо-антропологическая особенность казанской духовно-академической философии, которая выделяла ее на фоне московской, петербуржской и киевской школ, была оформлена и закреплена при ректорстве архиеп. Никанора. Он упорядочил преподавание предметов в КазДА и привлек преподавателей своего идейного круга, часто и своих учеников, в трудах которых достаточно сильно сказалось идейное наследие самого архиеп. Никанора. Это можно утверждать достаточно однозначно о философии *П. А. Милославского* и *В. И. Несмелова.*

Доцент Казанской Духовной Академии, Петр Алексеевич Милославский (1847–1884) был мыслителем, которого можно напрямую назвать учеником архиеп. Никанора. Общение архиеп. Никанора с Милославским продолжалось вплоть до скоропостижной кончины Петра Алексеевича 1884 году. Точно известно, что Милославский неоднократно приезжал летом на кумысолечение в Уфу по приглашению архиеп. Никанора, бывшего с 1876 по 1883 гг. главою Уфимской епархии[4].

Основные работы Милославского: «Древнее языческое учение о странствованиях и переселении душ» (1874), «Типы современной философской мысли в Германии» (1878) и «Основания философии как специальной науки» (1883, т. I). Помимо того, Милославский — автор статей: «Закон сохранения силы и душевные явления»[5], «Современная ученость и христианство»[6], «Со-

[1] Православное Обозрение. 1886. № 12. С. 792–809.
[2] Православное Обозрение. 1886. № 10. С. 271–320.
[3] Православное Обозрение. 1886. № 12. С. 806.
[4] *Зефиров Е. А.* Мои воспоминания о преосвященном Никаноре… // Странник. 1893. Т. 3. Декабрь. С. 721.
[5] Православное Обозрение. 1877. № 10. С. 275–318.
[6] Православное Обозрение. 1877. № 1. С. 111–151; № 3. С. 544–573.

временное учение о субстанциях»[1], «По поводу народного издания “Жизнь Иисуса” Штрауса в Германии и Франции»[2], «Наука и ученые люди в русском обществе (по поводу толков, возбужденных г. Михайловским и проф. Цитовичем)»[3].

Основная идея философии Милославского, как пишет Лесевич — та, что: «…предмет философии есть знание, как явление природы, наблюдаемое, главным образом, в человеке и происходящее с сознанием или его причины, или его действия, или вместе и причины и действия в самом человеке и во внешнем мире. Явления знания доступны знанию в непосредственном концептивном ощущении, отличном от других видов ощущений. Они, как и другие явления природы, подчинены закону причинности, представляющейся Милославскому генетической, не отменной, единообразной и взаимно возвратной последовательностью изменений и явлений, в которой предшествующее есть причина, последующее — действие. Задача философии — классификация явлений, знания и выработка цельной научной теории этих явлений; она исследует явления человеческого знания в их общемировых отношениях и причинной связь и определяет законы этой связи»[4].

Милославский цитирует в своей работе «Основания философии как специальной науки» 1 том «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» архиеп. Никанора, где тот говорит, что «…если каждый отдельный предмет, индивидуум, по отношению к своим частям есть род, а по отношению к целому, к которому он в свою очередь принадлежит, есть как часть, — вид; то следовательно и обратно, каждый род или вид есть индивидуум»[5].

Следующее цитирование «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» у Милославского в «Основаниях философии как специальной науки» связано с понятием «концептивных ощущений» в философии Милославского. Последний пишет: «Философы давно настаивают на существовании какого-то особого способа знания, кроме общеизвестных видов ощущений, и прямо приравнивают этот способ к опыту. Он описывается под различными именами: ἀνάμνησις Платона, может быть и τὸ δαιμόνιον Сократа, интуиция и врожденность в новой философии, intellektuelle Anschauung Шеллинга и пр. этот же способ, под именем внутреннего или душевного чувства, не только указан у одного из русских мыслителей, но с глубоким научно-философским смыслом поставлен принципом философии, отрицающим господство в философии логических категорий и систематики, в пользу живых,

[1] Православный Собеседник. 1875. № 8. С. 401–421.

[2] Православный Собеседник. 1876. № 1. С. 77–88.

[3] Православный Собеседник. 1879. Т. 1. С. 111–149.

[4] *Лесевич В. В.* Этюды и очерки. СПб., 1886.

[5] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 1. С. 70–85. *Милославский П. А.* Основания философии как специальной науки. Т. 1. Казань, 1883. С. 162.

реальных представлений»[1]. В конце этой цитаты Милославский дает ссылку на главы 1–7 первого тома «Позитивной философии и сверхчувственного бытия».

Помимо Милославского непосредственным последователем архиеп. Никанора можно назвать В. И. Несмелова, который был прекрасно знаком с трактатом «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». У Несмелова присутствуют непосредственные конструктивные ссылки на труды архиеп. Никанора в работах «Наука о человеке» (Тт. 1–2, 1889–1901), «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913). В своей «Науке о человеке» Несмелов ссылается на архиеп. Никанора несколько раз и впервые — в связи с вопросом о самосознании. Несмелов пишет: «Следовательно, факты сознания и самознания, по своему положению в психической действительности, на самом деле принадлежат к совершенно различным порядкам. Одно есть первичный факт психической жизни, другое — продукт психического развития»[2]. Тут же Несмелов делает ссылку на «Позитивную философию и сверхчувственное бытие» архиеп. Никанора: «В учении о вторичности самосознания сходятся между собою мыслители самых различных направлений, как, напр., <И.> Тэн — Об уме и познании, т. 1, <СПб., 1872>, стр. 207–221, и архиеп. Никанор — Позитивная философия <и сверхчувственное бытие>, т. III, стр. 80, Милль — Обзор философии Гамильтона, гл. XII, и проф. Снегирев — Психология, стр. 289, 314»[3].

Второе упоминание о труде архиеп. Никанора у Несмелова мы находим в связи с критикой в «Науке о человеке» подхода к проблеме доказательства бытия Бога у Канта: «На самом деле критическая философия позволяет нам говорить не о действительном существовании материи, а только о действительном существовании сверхчувственной силы, которая хотя и представляется человеку под формою телесных вещей, однако представляется ему под этою формою только в силу объективации его же собственных впечатлений. Подробный и обстоятельный разбор кантовского агностицизма с этой точки зрения сделан в труде архиепископа Никанора, Позитивная философия и сверхчувственное бытие, т. III, стр. 423–448»[4]. Тут же Несмелов указывает на близость критики Кантовского агностицизма у архиеп. Никанора к подобной же критике Якоби и Кудрявцева-Платонова: «Атеистический характер религии разума также был отмечен еще Якоби и затем очень обстоятельно раскрыт в сочинений Шмидта Vernunftreligion und Glaube, S. 59–86. Наша русская богословско-философская критика религиозных воззрений Канта в существенном примыкает к суждениям Якоби. Смотр<ите>, диссертацию

[1] *Милославский П. А.* Основания философии… С. 288.
[2] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. СПб., 2000. С. 21.
[3] Там же. С. 21.
[4] Там же. С. 249.

В. Д. Кудрявцева Религия, ее сущность и происхождение и сочинение архиепископа Никанора Позитивная философия и сверхчувственное бытие»[1].

В 8-й главе «Науки о человеке» Несмелов обращается к вопросу соотношения имманентного мышления и трансцендентного бытия Бога. «Мысль о том, что мир получил от Бога не только свое устройство, но и бытие свое, что он из не-существующего стал существующим, является только в истории христианской философии как данное божественного откровения. Действительно, создать эту мысль в каких-нибудь метафизических соображениях о мире для человека совершенно невозможно, в силу решительной невозможности мыслить происхождение бытия. Наш разум может мыслить только происхождение явлений бытия, а не происхождение самого бытия, и притом он может мыслить именно только происхождение явлений, а не творение их. “В наших условиях ограниченного мышления, — справедливо замечает покойный архиеп. херсонский Никанор, — немыслимо для нас, чтобы и в начале вещей реальное нечто возникло из безусловного ничто, и в конце существования чтобы реальное бытие превратилось в безусловное ничто” (Позит. философия, т. III, стр. 89). Поэтому сделать библейское учение о творении мира научным основанием для новой конструкции космологического доказательства человек ни в каком случае не может в силу решительной невозможности для него понять акт божественного миротворения (Kant, Kritik d. Urtheilskraft, S. 497–498). Познание такого именно происхождения мира возможно только через веру, и само откровение в этом случае говорит только о познании веры: верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое (Евр. XI, 3)»[2]. Далее Несмелов пишет о том, что космологическое доказательство бытия Божия приводит только к пантеизму, но никак не доходит до теизма, что обуславливает дальнейший поиск доказательства бытия Божия не вне человека, но в самой сущности человека[3].

В работе «Наука о человеке» Несмелов обращается практически только к трудам двух отечественных философов — он критически анализирует подход В. Д. Кудрявцева-Платонова к проблеме генезиса религии и обращается к трудам архиеп. Никанора как своего единомышленника. В менее известной своей работе «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913) Несмелов неоднократно обращается к отечественным мыслителям: к П. И. Линицкому (которого критикует за следование концепции двух истин), к П. Е. Астафьеву (с критическим отзывом о понимании Астафьевым религиозного опыта), к

[1] Там же. С. 267.

[2] Там же. С. 327.

[3] Несмелов пишет: «Вся разгадка душевного развития заключается в том, что человек существует как простая вещь физического мира, а реальною природою своей личности предметно изображает в мире Безусловную Сущность» (*Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1. С. 392).

Страхову (с критическим замечанием в отношении мысли о непознаваемости трансцендентного), и в положительном аспекте — к Л. М. Лопатину, к Алексею Ив. Введенскому, а также — к архиеп. Никанору и В. С. Соловьеву.

О последних Несмелов пишет следующее: «Опираться на почву положительной науки в большей или меньшей степени пытались все наши ученые богословы, но логическое право этой опоры из всех наших ученых богословов вполне продумал, кажется, один только херсонский архиепископ Никанор. Уяснив себе логические условия синтеза религиозных верований и научно-философских умозрений, он нимало не поколебался усвоить себе чисто философское понятие о конечной основе бытия: “можно полагать, — говорит он, — что где присутствует Абсолютное, а ему свойственно вездеприсутствие, там имеется и какое-либо ограниченное его проявление, в материальной ли, в утонченной ли духовной форме... В наших условиях ограниченного мышления, немыслимо для нас, чтобы и в начале вещей реальное нечто возникло из безусловного ничто, и в конце существования, чтобы реальное бытие превратилось в безусловное ничто... От вечности существовало Абсолютное положительное с теми или другими проявлениями своего бытия, и эти положительные проявления давали основание продолжению реального бытия”. *Позитивная философия и сверхчувственное бытие, т. III, СПб. 1888, стр. 88, 89, 106.* Философское развитие этих онтологических соображений у В. Соловьева, *Критика отвлеченных* начал §§ 42–43…»[1]

Относительно Несмелова интересно заметить, что и в «Науке о человеке» и в «Вере и знании…» он ссылается именно на 3-й том «Позитивной философии и сверхчувственного бытия». Это можно объяснить тем, что в этом томе содержится квинтэссенция всей философской системы архиеп. Никанора.

5. Отзывы русских философов XIX века на трактат «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиеп. Никанора

Что касается исследований и отзывов, касающихся философии архиеп. Никанора, то можно назвать три прижизненных отзыва на его труды. *В. С. Соловьев* и *П. А. Милославский* (доцент, затем профессор философии КазДА, ученик архиеп. Никанора) написали отзывы на первые два тома «Позитивной философии и сверхчувственного бытия».

Первый отклик на философские идеи архиеп. Никанора появился сразу же после выхода первого тома «Позитивной философии…» в 1876 году. Эта рецензия была подписана инициалами «В. С.», и ее авторство принадлежало В. С. Соловьеву, который позже, в 1877 году, написал отзыв и на второй том сочинения архиеп. Никанора. На авторство В. С. Соловьева указывает, например, А. А. Никольский в своем обширном исследовании труда владыки

[1] *Несмелов В. И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 92.

Никанора[1]. И в своем отзыве на первый том Соловьев делает акцент на рассмотрении у архиеп. Никанора проблем объективности познания и возможности истины.

Основное замечание, которое делает Соловьев, заключается в том, что автор «Позитивной философии…», критикуя односторонний рационализм и эмпиризм, вместо анализа основных представителей этих направлений «подробно разбирает отдельные мнения и взгляды различных второстепенных и третьестепенных философов и ученых»[2]. Это замечание, касающееся перегруженности философского трактата архиеп. Никанора излишне подробным анализом работ современных ученых-позитивистов, позже будет присутствовать во всех отзывах как главный его недостаток.

Что же касается рецензии В. С. Соловьева на второй том «Позитивной философии…», то она более благожелательна, чем предыдущая. Здесь Соловьев указывает, что понятие «эйдос» у архиеп. Никанора «совпадает с понятием действительного живого существа, и все это учение… очень близко подходит к учению Лейбница о монадах»[3]. В качестве основной цели архиеп. Никанора В. С. Соловьев указывает попытку создать «синтетическую философию», где осуществляется попытка объединить «теологию, философию и положительную науку»[4]. В этом, конечно же, проявляется определенное перенесение воззрений самого Соловьева на учение архиеп. Никанора.

Общий взгляд Соловьева на учение архиеп. Никанора — это взгляд через призму собственного учения В. С. Соловьева. Потому он, исходя из своего различения «бытия» и «сущего» видит в «абсолютном бытии» архиеп. Никанора лишь отвлечение от всякого бытия — то есть ничто. Соловьев пишет: «Опираясь на положительную науку, автор определяет абсолютное начало то математически — как бесконечную величину, то физически — как первоначальную силу, то химически — как первоначальное вещество, то, наконец, с точки зрения позитивной логики — как необходимый закон»[5]. Однако у автора «Позитивной философии…» как раз присутствует четкое различение абсолютного бытия и ничто, различение абсолютного бытия как конкретной силы и отвлеченного понятия бытия как ничто.

---

[1] *Никольский А. А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 16. С. 106.

[2] *Соловьев В. С.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Сочинение епископа Никанора. Том первый. С.-Петербург, 1875 г. // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20-и томах. Сочинения. Т. 1. М., 2000. С. 214.

[3] *Соловьев В. С.* Опыт синтетической философии (Несколько слов о книге епископа Никанора: «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Том II. СПб., 1876) // Соловьев В. С. Полное собрание сочинений и писем в 20-и томах. Сочинения. Т. 1. М., 2000. С. 221.

[4] Там же. С. 221.

[5] Там же. С. 222.

Соловьев делает упор на то, что у архиеп. Никанора слабо разработаны вопросы перехода от абсолютного к конечному бытию, от эйдосов, от идеального бытия, к бытию феноменальному, материальному. Но и в этом отношении Соловьев высказывается опять же скорее в духе своего учения: «…феноменальный мир является как некоторое отпадение от мира идеального, и вопрос о причинах или смысле этого отпадения есть, повторяю, основной вопрос метафизики, и его-то, к сожалению, еп. Никанор совершенно не касается»[1]. И это замечание звучит несмотря на то, что с точки зрения архиеп. Никанора материальность мира есть результат явленности сознанию эйдосов, материя есть лишь особое субъективное переживание, которое оказывается само по себе небытием. Из этого вновь видно, что позиция В. С. Соловьева относительно воззрений архиеп. Никанора во многом определяется желанием рецензента увидеть в лице автора «Позитивной философии и сверхчувственного бытия» своего единомышленника.

Более взвешенные, но, тем не менее, несомненно, более положительные характеристики труда владыки Никанора мы находим в рецензии казанского философа П. А. Милославского. В 1879 году в двух номерах журнала «Православном Обозрении» выходит статья «Позднее слово о преждевременном деле», подписанная инициалами «М. П–ъ»[2]. Автор статьи уже упоминавшийся доцент Казанской Духовной Академии, ученик архиеп. Никанора, Петр Алексеевич Милославский.

Рецензия Милославского носит более доброжелательный характер. Самое название статьи, — «Позднее слово о преждевременном деле», — Милославский объясняет следующим образом: «Преждевременным делом я называю появление во многих отношениях замечательной и интересной книги епископа Никанора “Позитивная философия и сверхчувственное бытие”, а поздним словом нижеследующие строки, посвященные ее анализу»[3]. Далее Милославский отмечает печальный факт невнимания к труду архиеп. Никанора со стороны ученой общественности России, объясняя это безразличие следующим упреком в адрес русской читающей публики: «Но чтобы философский труд, изданный русским автором, да еще “духовным”, нашел доступ в публику и был бы оценен по достоинству, и принес бы скрытую в нем пользу для развития мысли, нужно ждать, когда русское общество, во-первых, усмотрит, что достоинство ученого труда не зависит от духовного

[1] Там же. С. 224.

[2] На авторство П. А. Милославского указывает А. А. Никольский (См.: *Никольский А. А.* Философские воззрения Преосвященного Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского // Вера и разум. 1901. № 16. С. 107.).

[3] *М. П-ъ. <Милославский П. А.>* Позднее слово о преждевременном деле // Православное Обозрение. 1879. Т. 1. С. 265.

звания, а во-вторых убедиться, что философия не мечтание пустое и не может терять кредита»[1].

В своей статье Милославский отмечает, что труд архиеп. Никанора «не представляет цельного, стройного систематического исследования, которое легко укладывалось бы в голове»[2]. Рецензент пишет: «Дело в том, что почтенный автор изложил в своем труде не только результат своих философских изысканий, но и их оснований, а и самый процесс своей работы, часто в его мелочных, случайных подробностях»[3]. Действительно, труд архиеп. Никанора «загроможден» критическими рассуждениями, обильным цитированием критикуемых авторов, постоянными повторами и «пристройками»[4].

Несмотря на это, Милославский пишет о том, что труд архиеп. Никанора «носит печать свободной, оригинальной и глубокой мысли»[5]. Затем рецензент последовательно анализирует гносеологические и онтологические воззрения автора «Позитивной философии…» и показывает их логическую связанность и систематичность.

Милославский раскрывает успешность решения проблемы возможности познания «сверхчувственного» у архиеп. Никанора, который обосновывает эту возможность путем расширения понятия о чувственном. Чувственное познание архиеп. Никанор делит на внешнее (посредством органов ощущения), внутреннее физическое (физиологическое — голод, утомление, жажда и т.п.) и внутреннее душевное (чувство красоты, добра, истины). Причем последнее чувство, чувство абсолютной истины дает наиболее устойчивое мировоззрение, к которому и стремится наука. Таким образом, знать идеальное, высшее, абсолютное можно по мысли архиеп. Никанора так же «чувственно» как и материальное.

Милославский показывает, что архиеп. Никанор логически подходит к тому, что истинное знание и истинное бытие — это бытие идеальное. И в плане онтологическом это подтверждается тем, что в мироздании существует либо бытие конкретное, либо бытие абсолютное, либо ничто (абсолютное небытие). И собственно бытие конкретное является бытием идеальных единиц-«эйдосов», которые есть результат самоограничения абсолютного бытия абсолютным небытием. Все эти элементы учения архиеп. Никанора П. А. Милославский находит вполне связанными, и наибольшее возражение находит у него учение архиеп. Никанора о «сознательном и бессознательном космическом разуме».

---

[1] Там же. С. 267.
[2] Там же. С. 269.
[3] Там же. С. 269.
[4] Там же. С. 270.
[5] Там же. С. 270.

К этой части своего учения архиеп. Никанор подходит, рассуждая о том, что любое конкретное бытие есть бытие идеальное, один из видов которого представлен человеком как чувствующим и сознающим существом. Из этого следует вопрос: «… имеют ли чувства и смысл существа бессловесные, животные и растения, предметы неодушевленные и неорганизованные?»[1]. Отвечая, архиеп. Никанор говорит о существовании разума («смысла») даже и у «неодушевленных» вещей, говоря о том, что этот разум «неосознанный», в отличие от человеческого осознанного разума. Обще-«эйдосный» разум автор «Позитивной философии…» называет «космическим» выделяя в нем бессознательную и сознательную стороны.

П. А. Милославский, резюмируя эти идеи архиеп. Никанора, пишет о том, что тот подходит к дилемме: «Как скоро мы внесем в область психических явлений бессознательную деятельность организма (и следовательно, всех вещей), мы не можем выйти из древней альтернативы: или в каждом предмете, в каждом камне и каждой пылинке есть душа такая же, какая у человека, или и в человеке нет души так же, как в камне»[2]. Милославский уверен, что архиеп. Никанор не является сторонником материализма, но опасается, что, сделав первый выбор, философ придет к крайнему идеализму и учению о всеобщей одушевленности. Рецензент предостерегает от смешения бессознательных законов деятельности организмов (вещей) с бессознательной деятельностью психики человека.

Завершая рецензию, Милославский еще раз отмечает высокое апологетическое значение труда архиеп. Никанора для православного вероучения в контексте современности. При этом вновь выражает свое огорчение по поводу недостатков стиля изложения: «Жаль только, что представляя здание читающей публике преосв. Никанор не убрал лесов и подмостков и целых масс строительного материала. Специалист поймет и увидит, если захочет, величие и красоту здания, но для большинства публики оно остается мало доступным и мало понятным»[3].

6. Перспективы и направления исследования философии архиеп. Никанора в контексте истории русской философии

Несомненно, что исследование историко-философского контекста идейного наследия архиеп. Никанора не должно ограничиваться только одной его работой и только XIX веком. Помимо упоминавшихся выше мыслителей, в истории русской мысли мы можем найти отголоски и оценки трудов архиеп.

---

[1] *Никанор (Бровкович), архиеп*. Позитивная философия… Т. 2. С. 127.

[2] *М. П-ъ. <Милославский П. А>*. Позднее слово о преждевременном деле // Православное Обозрение. 1879. Т. 3. С. 521.

[3] Там же. С. 522.

Никанора у таких мыслителей как К. Н. Леонтьев[1], В. В. Розанов[2], прот. Георгий Флоровский, Б. В. Яковенко, прот. Василий Зеньковский и др[3]. Однако зачастую наиболее интересные моменты этих оценок связаны с теми идеями, которые архиеп. Никанор излагал в своих обширных автобиографических записках, полемических статьях и поучениях (изданных в Одессе в конце 1880-х гг. в пяти томах). Это то наследие, которое еще предстоит исследовать и которое, без сомнения, имело определенное значение для формирования русской философской мысли последующего времени.

В этом смысле, еще одним аспектом рассмотрения философии архиеп. Никанора в контексте русской мысли являются параллели, которые можно провести между его философскими идеями и идеями русских философов Серебряного века. Так прот. В. В. Зеньковский отмечает, что эйдосы архиеп. Никанора близки эйдосам у А. Ф. Лосева, что разработкой понятия «космического разума» архиеп. Никанор приближается к софиологической проблематике. Кажется возможным провести некие параллели между гносеологией архиеп. Никанора и интуитивизмом Н. О. Лосского.

Более же важным с нашей точки зрения является то, что философская система архиеп. Никанора опирается как на традицию православного теистического платонизма, так и на традицию персоналистическую, имеющую своими корнями монадологический принцип философии Лейбница. И если, по преимуществу, исследования, посвященные русской религиозной философии противопоставляют платонизм и персонализм, то, как, например, философия «высшего синтеза» А. Ф. Лосева, так и ранее, — «позитивно-сверхчувственная» философия архиеп. Никанора, — дают примеры православного теистического синтеза платонизма и персонализма в русской философии.

---

[1] О соотношении воззрений К. Н. Леонтьева и архиеп. Никанора см. статью: *Соловьев А. П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) и К. Н. Леонтьев: конгениальность мысли и духа // Христианство и русская литература. Сборник 7. СПб.: Наука, 2012. С. 185–224.

[2] Об оценке воззрений архиеп. Никанора у В. В. Розанова см. статью: *Соловьев А. П.* Тексты архиепископа Никанора (Бровковича) в контекстах В. В. Розанова // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. Серия «Гуманитарные науки». Энтелехия. 2012. № 25. С. 45–53.

[3] Об оценке философии архиеп. Никанора в историко-философских исследованиях см.: *Соловьев А. П.* Оценка философских идей архиеп. Никанора (Бровковича) в историко-философских исследованиях к. XIX–XX вв. // Методологический семинар БАГСУ при Президенте РБ: Сборник материалов. Выпуск 1. Уфа: БАГСУ, 2012. С. 37–57.

«Не возлюбивши покоя»[1]

Рецензия на книгу: Аксаков Иван Сергеевич. Материалы для летописи жизни и творчества [Текст]. Выпуск 3: в 2 частях. 1851–1860: «Московские сборники». Исследование украинских ярмарок. Ополчение. В комиссии князя В. И. Васильчикова. Путешествия за границу. «Русская беседа». «Парус». / Сост. С. В. Мотин, И. И. Мельников, А. А. Мельникова; под ред. С. В. Мотина. Уфа: УЮИ МВД России, 2011. 304 с. (ч. 1); 308 с. (ч. 2).

А. А. Тесля

Работа, подготовленная под редакцией С. В. Мотина и в основном его собственными усилиями, скромна и амбициозна. Скромна она заведомым ограничением — последовательным рядом снижений, вынесенным в заголовок — это не биография, и даже не летопись жизни и творчества, а всего лишь «материалы» к ней, труд подготовительный (иное дело, что на практике «Материалам» нередко суждено оставаться по факту и итоговыми трудами — как «Материалы к биографии Вл. С. Соловьева» Лукьянова по сей день так и остаются единственной, пусть и незаконченной, подробной биографией Соловьева).

Амбициозность же работы очевидна — это титаническая попытка силами по существу одного человека составить максимально возможное подробное описание жизни и творчества Ивана Сергеевича Аксакова. Учитывая масштаб задачи, ограничение «материалами» неизбежно — Иван Аксаков до сих пор не стал объектом обзорных биографических исследований, сведения о его жизни, в особенности в самый творчески-активный период с конца 1850-х до 1886 г. приходится собирать по крупицам, ловить любое упоминание о нем. В этой собирательской работе — первая и самая очевидная ценность данной публикации, позволяющей обозреть массу источников, зачастую редких и труднодоступных.

Два первых выпуска, изданные в 2010 г., и первая часть третьего опирались на существенную исследовательскую базу — в первую очередь на детально откомментированную Т. Ф. Пирожковой переписку И. С. Аксакова с родными[2] — и были преимущественно хронологической систематизацией достаточно известного материала, то дальнейшая работа С. В. Мотина все в большей степени приобретает характер самостоятельного исследования. Тра-

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Президента Российской Федерации (2011 г.). Тема: «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов»; № гранта МК-1649. 2011. 6.

[2] *Аксаков И. С.* (1) Письма к родным. 1844–1849 / Изд. подготовила Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1988; (2) Письма к родным. 1849–1856 / Изд. подготовила Т. Ф. Пирожкова. М.: Наука, 1994.

дицонно в центре внимания как исследователей, так и широкой публики оказывалось славянофильство 40–50-х годов XIX века. Причины такого хронологического ограничения вполне понятны: во-первых, это время формирования направления в активных спорах с западниками, что делало оправданным с идеологической точки зрения как либеральных исследователей XIX — нач. XX века, так и последующих специалистов советского времени, интерес к данному периоду — славянофилы исследовались сквозь призму своих отношений с западниками, что легитимировало интерес к предмету, но одновременно резко сужало перспективу. Во-вторых, в 1840-е и 50-е славянофильство выражается, в основном, в поэзии и в литературной критике — именно в последней идет основное противостояние (далеко не на равных) с западничеством, журнальными форпостами которого выступают «Отечественные записки» и «Современник» (тогда как славянофилам остается «никем, кроме авторов, нечитаемый» «Москвитянин» да нерегулярно издаваемые сборники). Подобный «литературный» характер славянофильства 40–50-х годов оправдывает интерес к нему со стороны филологов — соответственно иссякающий по отношению к 60–80-м годам, когда русская общественная мысль получила возможность «говорить собственным голосом», не используя литературу и литературную критику как неизбежную и единственную ширму.

50-е годы, которым посвящен рассматриваемый выпуск «Материалов» — самый сложный период в жизни Аксакова. Многообещающий чиновник, ярко заявивший себя на службе сначала в министерстве юстиции (участием в астраханской ревизии и в должности товарища председателя уголовной палаты в Калуге), а затем в качестве чиновника по особым поручениям при министре внутренних дел, он оказывается вынужден в 1851 г. подать в отставку. Сама история отставки Аксакова — сюжет в высшей степени характерный как для образа самого Ивана Сергеевича, так с точки зрения бытового поведения славянофилов. Аксаков, после кратковременного ареста 1849 г. отправленный с поручением в Ярославскую губернию и проведя там два года в описании городского хозяйства и одновременно занимаясь расследованием по расколу, получил министерский выговор за свою поэму «Бродяга»: в глазах министерства литературные занятия были несовместимы со званием чиновника. Замечание от министра было воспринято Аксаковым как оскорбление — поскольку он старательно поддерживал дворянскую модель поведения, ориентированную на александровскую эпоху, особый этос службы, где министр был выше чиновника только по делам служебным, и только в этом отношении мог давать какие бы то ни было указания — во внеслужебном же плане Аксаков полагал себя равным министру, такому же русскому дворянину, как и он. Министр, по его представлениям, в атмосфере позднего николаевского царствования явно ставшими архаичными, мог тре-

бовать от него честной службы — и в этом отношении упрекнуть Аксакова было невозможно; прочее же было пространством частной жизни, личного существования — до которого дела министру быть не могло, по крайней мере до тех пор, пока не нарушались законы приличия и общежития. В определенном смысле можно сказать, что конфликт, приведший к отставке Аксакова, был только поводом — несовместимость своих представлений с господствующими он осознавал давно и задолго до столкновения с Перовским писал родным: «служить у нас можно только держа в кармане заготовленное прошение об отставке». Отвечая на взволнованные письма родных по поводу отставки, Аксаков так формулировал свою позицию:

> «Я совершенно покоен духом. Я не герой, потому что это все в отношении к целому вопросу буря в стакане воды, и не жертва (сохрани Бог!). Я только честный человек или, по крайней мере, хочу быть таким, хочу оставаться неуклонно верным своим правилам, а потому, что бы ни случилось, в выигрыше я. <…> Вы скажете, что в этом деле повод ко всем моим поступкам был пустой… Не совсем. Тут я отстаивал принцип домашней, нравственной свободы служащего, самостоятельность чиновника, служащего не Перовскому и не правительству, а самому делу, никогда ничего не испрашивающего, а требующего себе должного воздаяния. Не такой же я ветреник, что не знал, к чему это все поведет, и уж раскаиваться не буду» (1.III.1851).

Выброшенный со службы, Аксаков оказывается в трудной ситуации, поскольку жизнь собственного семейства, жизнь московских славянофилов его не устраивает — он не готов, принципиально не желает ограничиваться беседами в кружках и светских салонах да заботами по хозяйству. Всегда будучи человеком деятельным, он нуждается в занятии — и судьба сводит его с Кошелевым, в это время сближающегося со славянофилами. Кошелев недавно только оставил занятия по откупам, составив на этом миллионное состояние, и также как и Аксаков, будучи человеком дела, искал к чему себя применить — он дает средства на издание «Московского сборника», редактором которого становится Аксаков, быстро и успешно собирающий материалы (планируется выход четырех томов в 1852 г., т.е. фактически — в условиях запрета на основание новых журналов, «Московский сборник» мыслится как ежеквартальное издание). Успеху издания способствует славянофильская «неортодоксальность» Аксакова — он активно привлекает в сотрудники представителей других направлений, стремясь не к «чистоте рядов», а к интеллектуальному и художественному уровню издания. Однако здесь его вновь настигает неудача — после выхода первого тома выпуск остальных запрещается цензурой, а на самого Аксакова вместе с несколькими другими славянофилами налагается фактически запрет что-либо писать и издавать.

Не будучи способен найти себе дело «по душе», Аксаков стремится утолить гложущую его потребность деятельности хотя бы во внешних занятиях — в 1853 г. он пытается добиться разрешения отправиться в кругосветное плавание на фрегате «Диана», но получает запрет от III Отделения, в том же году ему удается получить поручение от Русского географического общества на описание Украинских ярмарок — и целый год он проводит в разъездах по Украине, собирая статистические сведения, а попутно, в письмах родным, заменявших ему дневник, оставляющий драгоценные описания тогдашнего малороссийского быта. Исполнив поручение и вернувшись в Москву, он спешит весной 1855 г. записаться в ополчение — решение, вызвавшее недоумение большинства знакомых и неприятие родных. Объясняя свой поступок, он пишет родным:

> «Что касается до меня, то, кроме других побуждений, я вступаю по велению совести, о чем я и не говорю никому, потому что совестно это говорить, да и не все расположены этому верить. Уже более года мне совестно читать газеты, толковать о значении эпохи, *желать* войны — и не участвовать в жертвах, необходимых для исполнения этого желания, не участвовать, хоть страдательно, пассивно, в качестве рабочего темного и безвестного, если не в качестве деятеля. Разумеется, очень естественно желать при этом участия более согласного с наклонностями, более деятельного, но если этого нет, как надобно понести тяготу со всеми. Но кроме этого, я иду в ополчение и потому, что не имею другой деятельности, и потому, что меня манит новость этого пути, что я люблю и перемену мест, и жизнь тревожную, и хочется дохнуть опасностью. Я должен сознаться, что повеселен и помолодел, вступив в ополчение, хотя, впрочем, надевая вчера мундир, исполнился на ту минуту очень серьезного и строгого чувства» (8.IV.1855).

К сожалению, в работе Мотина, равно как и в предшествующих исследованиях биографии Аксакова 50-х годов, остаются нераскрытыми причины конфликта с родными — отношения Аксакова с семьей в эти годы сложные и напряженные, что фиксируется и в дневнике сестры Веры, обеспокоенной приездом брата в подмосковную деревню, и в горьком письме Аксакова к брату Григорию, где он сетует на отношение к себе остального семейства. Каковы бы ни были причины подобного положения вещей, оно является немаловажной причиной тяги к странствованиям, владеющей Аксаковым в эти годы. Окончание Крымской войны и роспуск ополчения не приводят его домой — он поступает в комиссию князя Васильчикова по расследованию злоупотреблений интендантского ведомства в период войны, а затем едет в первое заграничное путешествие, где завязываются отношения с Герценом. Само

это путешествие выступает некоего рода «проверкой» славянофильских взглядов:

> «Мне очень хочется посмотреть народ, самый простой народ в чужих краях, чтобы посудить и там отношение образованного сословия к необразованному, чтобы вникнуть, не присущи ли всякому народу, на известной степени развития, те свойства, которые мы считаем почти исключительною принадлежностью русского народа» (14.IX.1856).

Среди славянофилов его положение на самом краю — для Кошелева он скорее оппонент, человек, с которым расхождение по большинству вопросов, Хомяков куда более терпим, но отнюдь не близок. Правда, в 1858 г. Кошелев оказывается вынужден привлечь Аксакова к работе над издаваемым им журналом «Русская беседа» (вопрос о кандидатуре Аксакова в качестве неофициального редактора поднимался еще год назад, но тогда Кошелев наотрез отказался): круг славянофилов был очень узок, а с 1857–58 гг. большинство из активных славянофилов — Самарин, кн. Черкасский, сам Кошелев — оказались погружены в работы по крестьянскому вопросу. Полуторалетняя работа Аксакова по редактированию «Русской беседы» существенно оживила журнал, однако это не спасло издание, прекращенное (помимо прочих причин) вследствие внутриредакционных конфликтов: Кошелев не был заинтересован продолжать журнал в том направлении, которое старался придать ему Аксаков, а попытка самостоятельного редактирования оказалась не слишком успешной.

И тем не менее к концу 50-х — началу 60-х годов Аксаков находит себя — его призванием оказывается публицистика. Впрочем, как обычно для него, это не получается легко и с первого раза — задуманная им газета «Парус», покровительствуемая Министерством иностранных дел, тем не менее закрывается правительственным распоряжением уже после выхода второго номера. Но с этого времени уже вполне определяется вся его будущая деятельность — журналистика и работа по славянскому вопросу.

Наиболее же важным, тем, что неярко, но глубоко вырисовывается в работе Мотина, на наш взгляд является формирование публичной позиции Аксакова, «своего лица». Аксаков вошел в историю русской журналистики и общественной мысли как «персональное явление» — в этом была и его слабость, и сила. Он не принадлежал без остатка ни к одной партии, ни к одному лагерю; газеты, которые он будет издавать с конца 50-х и вплоть до самой смерти, будут неизменно сохранять характер «личного органа». Отсюда отмеченный исследователями налет «дилетантизма», но отсюда же и редкая, если не уникальная, *памятливость* — слово у Аксакова отнюдь не газетное, оно постоянно удерживает память о предшествующем и последующем, ответственность перед собой; репутация и длительность во времени — не эпизодичность, не мелькание событий, каждое из которых отменяет предыду-

щее, но история — историчность его существования в журналистике. Это личное присутствие Аксакова в общественном пространстве и формируется в 1850-е годы.

1.VIII.1855 г. Аксаков пишет родным из Мещевска:

> «Через 8 лет прохожу я через эту самую Калугу ратником, еще далеко не успокоившимся духом и еще не возлюбивши покоя, тогда как все тогдашние мои сверстники и товарищи молодости давно уже пристроились и уже в пристани!»

До самой смерти Аксаков не «возлюбит покой» и не «успокоится духом», но в 50-е, в сложной житейской суете, в постоянном беспокойстве и неудачах, в ощущении себя «не у места», он сумеет выработать себя, обрести жизненную твердость и новое чувство чести — не сословно-дворянское, но покоящееся на новом принципе «общественного служения» и ответственности. Выходя далеко за пределы обозначенного в заголовке жанра, благодаря обильным выпискам и отчасти предусмотренному, а отчасти, возможно, и ускользающему от авторского замысла наложению цитат, работа Мотина образует драгоценный коллаж, восполняющий отсутствие до сих пор биографии Ивана Сергеевича Аксакова — центральной и ускользающей от однозначных определений фигуры в истории русской общественной мысли 60–80-х гг. XIX века.

Эпигон славянофильства: логика распада (С. Ф. Шарапов)[1]

А. А. Тесля

Сергей Федорович Шарапов (1855–1911) — фигура довольно заметная и в то же время несколько курьезная в числе поздних представителей славянофильства: активный публицист, издатель и редактор ряда газет[2] и журналов[3], в 1900–1906 гг. — издатель оригинального публицистического издания «Мой дневник»[4], он в то же время пытался вести в своем имении Сосновка (Вяземского уезда Смоленской губернии) правильное сельское хозяйство, занимался изобретательством новых конструкций плуга и вроде бы временами достаточно успешно (хотя, в конечном счете, данное начинание сначала погубило его репутацию[5], а затем и разорило вконец). Всем его начинаниям, как деловым, так и писательским, присуща некая «кособокость», несуразность — определение «чудак», пожалуй, подходит к нему более всего.

Родом из средних или даже, скорее, мелких дворян, Шарапов был определен «по военной части»: отдан во 2-ю московскую военную гимназию. Вспоминая спустя почти три десятилетия то время, Шарапов писал:

> «Мы Писарева читали в среднем учебном заведении, где брали его из классной библиотеки в синем коленкоровом казенном переплете, да, это факт! Только двух томов не было, запрещенных, и мы их доставали со стороны. На прогулках воспитатель собирал нас в кружок и прочитывал с пространными толкованиями “Что делать” Чернышевского и “Азбуку социальных наук”, кажется, Флеровского, задержанную цензурой толстейшую и скучнейшую книгу. Мы благоговейно зевали — это самое подходящее выражение, но все-таки слушали, по-

[1] Исследование выполнено в рамках гранта Президента Российской Федерации (2011 г.). Тема: «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов»; № гранта МК-1649.2011.6.

[2] «Русское дело» (1886–1890, 1905–1907), «Русский труд» (1897–1902, с перерывами).

[3] «Пахарь» (1903), «Русская беседа», «Свидетель» (1907–1910).

[4] По цензурным условиям данный заголовок был «спрятан» внутрь издания — на обложку выносились нейтральные заголовки: «Посевы», «Жатва», «Метели» и т.п.

[5] Шарапов, работавший одно время, в начале министерской карьеры С. Ю. Витте, под его руководством, затем с ним рассорился и превратился в решительного критика его инициатив. «Летом 1902 г. С. Ю. Витте согласился поддержать предприятие С. Ф. Шарапова по производству плугов, приобретя за 50 тыс. руб. его акций и организовав посещение Николаем II показательной пахоты этими плугами. В ответ С. Ф. Шарапов обязался прекратить резкую критику в печати действий министра финансов» [2, с 382, прим. 311].

тому что был зажжен огонек развития и маленькие умы были приготовлены и к пытливости, и к работе» [(1896), с. 591][1].

Шарапов развивался как типичный ребенок из среды мелкого дворянства, растущий в столице, в 1-й половине 70-х годов. Круг его чтения, по позднейшим воспоминаниям, был следующий:

> «…Первое чтение — Майн Рид, Фенимор Купер, отчасти Вальтер Скотт и Диккенс, затем Жюль Верн, Масэ, Гумбольдт, Шлейден, Льюис, Брэм и русские авторы: Помяловский, Решетников, Некрасов, Гончаров, Тургенев; меньше Писемский и Лермонтов, еще меньше Лев Толстой и Пушкин. Наконец, Добролюбов, Писарев, Дж. Ст. Милль, Бокль, Дрэпер, Бюхнер, Вундт, Чернышевский. Беллетристики в старших классах никто не читал и читавших тайком романы, издание Ахматовой[2], называли институтками. Мы пропустили без внимания первые крупные вещи Достоевского, едва пробежали “Войну и мир” Толстого, совсем почти не читали старика Аксакова, зато упивались Добролюбовым, Писаревым и Чернышевским…» [(1896), с. 591].

Рос он вполне в духе того времени, проникнутого позитивизмом и верой в науку: «При переходе в высшие школы мы были сплошь материалистами по верованиям (мы “верили” в атомы и во все, что хотите) и величайшими идеалистами по характеру. “Наука” была нашею религиею, и если бы можно было петь ей молебны и ставить свечи, мы бы их ставили; если бы нужно было идти за нее на муки, мы бы шли. <…> Религия “старая”, “попы” были предметом самой горячей ненависти именно потому, что мы были религиозны до фанатизма, но по другой, по новой вере. “Батюшка” читал свои уроки сквозь сон, словно сам понимая, что это одна лишь формальность, и на экзамене всем ставил по 12. Но нравственно мы все же были крепки и высоки. Чернышевский и Писарев тоже ведь учили добродетели и

---

[1] Здесь и далее работы С. Ф. Шарапова цитируются по сборнику его работ, подготовленному А. Д. Каплиным [9], с указанием в круглых скобках года первого издания цитируемой работы.

[2] Имеется в виду ежемесячный журнал «Собрание иностранных романов» (1856–1885), издателем и основным переводчиком которого была Е. Н. Ахматова (1820–1904). Венгеров так характеризовал данное издание: «За тридцать лет существования своего журнала Ахматова поместила в нем более трехсот переводных романов <…>. “Собрание иностранных романов” пользовалось большою популярностью в провинциальной публике средней руки и если прекратилось в 1885 г., то не по недостатку подписчиков, а потому, что, как заявила издательница, смерть единственного близкого ей лица лишила ее охоты продолжать хлопотливое дело ведения ежемесячного журнала. При выборе книг для перевода редакция “Собрания романов” не столько руководствовалось литературными достоинствами, сколько “занимательностью”. Большею частью, она останавливалась на Понсон-дю-Терайле, Ксавье-де-Монтепене, Эмаре Габорио и т.п.» [цит. по: 4, с. 32].

проповедовали “доблесть”. Этой доблести, особой, юной, высокой и беспредметной доблести был запас огромный. Мы были готовы умирать за понятие, точнее — за слова, смысл которых был для нас темен» [(1896), с. 592].

Окончив гимназию в 1872 г., Шарапов поступил в Николаевское инженерное училище в Петербурге, о «серьезном духе» которой в дальнейшем вспоминал с уважением. Характеризуя свои тогдашние настроения, он писал:

> «Мы горячо вместе с религией ненавидели “существующий строй”, но в нас сидело еще слишком много старого, культурно-дворянского, чтобы откровенно сочувствовать некоторым прямо грязным замыслам и личностям и одобрять злодейские планы анархистов. Наше поколение школьной молодежи, сплошь либеральное, не было анархистским. Да и благородная, светлая личность Государя действовала невообразимо. Он бывал у нас, и мы, революционеры, нигилисты и ненавистники монархии, в эти минуты перерождались и от всей души кричали “ура”» [(1896), с. 593].

Не закончив курса и выйдя из училища в 1874 г. по причине болезни матери, Шарапов уже в 1875 г., когда началось восстание в Боснии и Герцеговине, отправляется добровольцем на войну с турками: следует отметить, что движут им отнюдь не славянофильские и т.п. чаяния, а скорее общий порыв эпохи и личная жажда деятельности, авантюрность и склонность к жесту, бывшая в его природе. Интернированный венгерскими властями в мае 1876 г., он выходит на свободу спустя год — почти без средств, без знакомых, без дела: «Ездил по Италии, бедствовал, начал подумывать о самоубийстве (“Жалея о проданном револьвере и не имея денег на веревку, я имел право только утопиться, для чего река По представляет хорошие удобства”). Но после нескольких дней полуголодного существования Шарапов, который по собственному признанию к тому времени разорвал “всякую связь с Богом по случаю либеральных теорий… и забыл, когда в последний раз молился”, бросился со слезами на колени перед статуей Мадонны. В этот же день пришла почта от известного русского консервативного издателя и публициста Алексея Сергеевича Суворина, предлагавшего сотрудничать» [5] в качестве корреспондента в Константинополе (к приглашению прилагался денежный перевод, спасительный для Шарапова в той ситуации) [9, с. 11]. Приглашение пришло не случайно — его письма из Боснии печатались в «Санкт-Петербургских ведомостях» и в «Русском мире» [9, с. 10] и, видимо, именно они привлекли внимание восходившей звезды российской журналистики, просившей своего нового сотрудника о немногом: «чтобы было интересно и легко читалось» [цит. по: 9, с. 11][1].

[1] Газета «Новое время», издателем которой А. С. Суворин стал с 1876 г., получила большой успех с первого же года издания, привлекая внимание публики горячей защитой

В 1878 г. Шарапов возвращается в Россию и поселяется в своем имении: хозяйственные интересы сведут его с И. С. Аксаковым, в газете которого «Русь» (1880–1886) он начнет сотрудничать с 1881 г. сначала по сельскохозяйственным[1] — а затем и шире, по экономическим вопросам. В речи памяти Аксакова, произнесенной в заседании Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества 10 февраля 1896 г., Шарапов характеризовал себя как ученика Аксакова и «его *единственного* постоянного сотрудника за все шесть лет издания “Руси”» [(1896), с. 637]. Эта встреча стала для него определяющей — в марте 1885 г. Шарапов писал Аксакову, в то время тяжело больному, остановившему издание «Руси» и уехавшему в Крым восстанавливаться от сердечного приступа (следующий, в январе 1886 г., сведет его в могилу):

> «Теперь, кажется, я начал понимать, в чем была Ваша сила надо мной — а *ведь Вы в самом деле все создали во мне. Я был, поступая к Вам, вполне легкомысленным субъектом без всяких убеждений, без всякой веры!* [выд. нами — *А. Т.*]» [цит. по: 9, с. 14].

В поминальной речи об Аксакове, сказанной в 1896 г., Шарапов говорил:

> «Немногие имели случай быть столь близки к покойному, как я, и так много услыхать из его самых глубоких, самых задушевных мыслей. Как сейчас помнятся мне наши прогулки в бесконечных липовых аллеях Спасского или в сквере вокруг храма Спасителя[2], куда мы ходили довольно долго каждый день, он — по предписанию врача, я — по просьбе Анны Федоровны[3]. А эти вечера с глазу на глаз, когда придешь, бывало, с работой в восемь часов и уходишь, охрипший от спора, далеко за полночь по грозному приказу его ангела-хранителя: “Да поберегите же Ивана Сергеевича! Завтра договорите”. А тот, сам увлеченный спором, как юноша, кивает на дверь, откуда слышится голос жены, смеется и жмет руку так, что кости трещат…» [(1896), с. 637].

После кончины Аксакова Шарапов предпринимает на средства купца-старообрядца Д. И. Морозова [5] издание газеты «Русское дело», одновре-

---

славян на Балканах. С. Ф. Шарапов оставался постоянным сотрудником «Нового времени» до 1881 г., в дальнейшем также иногда публикуясь в данном издании [1, с. 436].

[1] Шарапов полемизирует в «Руси» с А. Н. Энгельгардтом, также бывшим смоленским помещиком (они были знакомы и по сообщению А. Д. Каплина, Шарапов «поддерживал некоторые полезные начинания А. Н. Энгельгардта» [9, с. 12]). Ответом Энгельгардта на сельскохозяйственные воззрения Аксакова и Шарапова стало известное XI-е письмо «Из деревни» [см.: 10, с. 545–592; весьма ядовитый выпад непосредственно о Шарапове: с. 553–554].

[2] Аксаков последний год своей жизни снимал квартиру в доме на Волхонке, рядом с храмом Христа Спасителя (где ныне располагается Институт философии РАН).

[3] Т.е. Анны Федоровны Аксаковой (урожд. Тютчевой), супруги Ивана Сергеевича.

менно помогая (вместе с О. Ф. Миллером) А. Ф. Аксаковой готовить издание сочинений ее покойного супруга [8, с. 94–95]. Газета встретила цензурные препятствия (равно как и большинство последующих изданий Шарапова), однако следует согласиться с А. Э. Котовым, видящим причины неудачи изданий объективными: «в это период славянофильство переживает деградацию. По верному замечанию Н. И. Цимбаева, славянофильская терминология в конце 1880-х гг. звучит уже как анахронизм, и читателем воспринимается как пародия» [3, с. 90]. И тем не менее Шарапов не умещается без остатка в категорию «замечательных чудаков и оригиналов» — по нашему мнению его фигура вполне репрезентативна для изучения распада славянофильства в 1880–1900-е гг. Себя он мыслил как продолжателя и хранителя заветов славянофильства, говоря в 1902 г.:

> «Мой долг — будить русскую заснувшую мысль, указывать господам невежественным и легкомысленным современникам, какие громадные богатства лежат под спудом, какой свет ума и яркой, глубокой, национальной русской мысли заблестит когда-нибудь <…>. Увы! Ничего другого я сделать не могу» [(1902), с. 646, 647].

Оригинальным своим вкладом в славянофильство Шарапов считал разработанное им экономическое учение, расценивая его как «первую попытку связать славянофильское учение с данными экономической науки, осветить, с одной стороны, экономические явления с точки зрения свободы человеческого духа, с другой — найти реальную опору славянофильским нравственным и политическим воззрениям» [(1895), с. 51]. Как и многое в деятельности этого одаренного самоучки, его экономические воззрения представляют собой странную смесь оригинальных идей, отчасти предвосхищающих куда более поздние разработки экономической теории (в частности: идеи инфляционной денежной политики, поддержания спроса, политика динамического платежного баланса), с элементарными ошибками и нелепостями, дававшими простор его критикам.

Мы не будем останавливаться на взглядах Шарапова по проблемам общественного и государственного устройства — они достаточно подробно изложены в статьях А. В. Репникова и К. А. Соловьева [см.: 5; 6, с. 572–577]. Отметим только одну характерную деталь: свою идею «областного устройства» России, предполагавшую разделение империи на 18 самоуправляющихся областей во главе с самодержавным монархом, которую он сравнивал с Северо-Американскими Штатами[1], Шарапов пытался не просто укрепить авто-

[1] В письме к В. Д. Белову от 18 декабря 1902 г.: «Мне представляется идеальная Россия примерно в виде современной Северной Америки, с таким же полным и широким местным самоуправлением, но с неограниченным монархом вместо выбираемого каждые четыре года президента. Если около этого монарха современные американские Конгресс и

ритетом покойного Аксакова, но и представить как более подробное раскрытие взглядов своего покойного учителя [см.: (1896), с. 641–642].

Куда более любопытны взгляды Шарапова, изложенные им в «фантастическом политико-социальном романе» «Через полвека» (1902) и в «политической фантазии» «Диктатор» (1907–1908). Объясняя замысел романа «Через полвека», Шарапов писал:

> «Я хотел в фантастической и, следовательно, довольно безответственной форме дать читателю практический свод славянофильских мечтаний и идеалов, изобразить нашу политическую и общественную программу как бы осуществленной. Это служило для нее своего рода проверкой. Если программа верна, то в романе чепухи не получится, все крючки на петельки попадут. Если в программе есть дефекты принципиальные, они неминуемо обнаружатся… <…>
>
> …Я очень хорошо знаю, что ничего подобного не будет. Я хотел только показать, чтобы могло бы быть, если бы славянофильские воззрения стали руководящими в обществе и в правящих сферах» [(1902), с. 308].

Однако нарисованная им фантазия оказывается на удивление узнаваемой — напоминая в итоге изображение советского общества в соцреалистическом романе или, скорее, итальянский фашизм: общество разделено на небольшие общины-fascio, основанные, правда, на приходском делении, политические права увязаны с вероисповеданием (и тем самым не входящие в приход оказываются лишены политических прав), община контролирует практически всю жизнедеятельность граждан — что особенно удобно в силу того, что все их средства зависят от приходской кассы. Империя раздвинулась до линии «бывший Данциг, ныне Гданьск» до Адриатики, подчинив себе всю Восточную и часть Центральной Европы. Во главе империи, оттеснив царя, стоит вождь, которого персонажи именуют не иначе как «гениальный Федот Пантелеев», так что «гениальный», надо понимать, является его неофициальным «титулом»: «простой, маленький дворянин, совершенно незнатный. Он сидел у себя в деревне, в Саратовской губернии, и появился в Петербурге довольно неожиданно. <…> Волна выдвинула его на пост министра, и за несколько лет до последней великой европейской войны реформы в России были закончены» [(1902), с. 364]. «…Его пожаловали государственным канцлером и он в виде особой милости просил Государя никого не назначать на его место, а самое министерство упразднить, создав для полиции особое Управление государственной безопасности. <…> Сейчас ему около 70 лет, но он совершенно здоров и бодр и работает неутомимо»: характерна и приблизительность возраста «гениального Федота Пантелеева — ему «око-

---

Сенат будут совещательными, то я думаю, что это будет нечто очень близкое к нашему историческому самодержавию» [цит. по: 6, с. 575].

ло» 70, и сама власть его вождистского типа, устраняющая институции; примечательным образом, вопреки собственному монархизму, Шарапов в «фантастическом политико-социальном романе» умудряется практически устранить фигуру монарха, которая тусклым фоном присутствует за «гениальным Федотом», навевая устойчивые ассоциации с Виктором Эммануилом III.

Подобная мечта о диктаторе, вынесенная в заголовок, наложена на текущие события 1907 года в «политической фантазии», где Иванов 16-й, никому не известный полковник, становится полновластным властителем государства — причем, удивительным образом, не отменяя существующей иерархии, сохраняя на своем месте председателя Комитета министров, которым так и остается П. А. Столыпин — его власть опять же покоится на экстралегальных основаниях, выстраиваясь не столько «над», сколько «помимо» существующих властей и институций.

Как будто замыслив поиронизировать над «историей будущего», Шарапов описывает и унижающе-высмеивающие наказания политических противников [(1908), с. 535], отсылающие к пугающей карнавальности первых дней после «похода на Рим», проектирует лагеря для инакомыслящих с принудительными работами, отводя им место под Семипалатинском [(1907), с. 401–402], сочетая с карательной психиатрией: «ореол героя заменяется простой смирительной рубашкой» [(1907), с. 401]. Патронирующее государство подменяет «самовольные» рабочие союзы:

> «Прочь все эти ваши союзы, профессиональные организации и прочее! Интересы рабочего должны и будут защищать закон и правительство, а не разные проходимцы, которые вкрадываются в ваше доверие и бунтуют вас. Есть заводчики своекорыстные, желающие эксплуатировать рабочего. Единственное от них ограждение рабочего — закон. Закон должен обеспечить и рабочие часы, и безопасность рабочего, и охрану его здоровья, и хорошую квартиру, и пищу, и страхование от несчастий, и школу детям, и пенсию на старость. Закон, и никто другой, должен обеспечить полную свободу как предпринимателю, так и рабочему. Я считаю стачки рабочих столь же недопустимыми, как и всякие синдикаты хозяев, союзы и локауты. И я твердой рукой водворю у вас законность, и первые же рабочие скажут за это спасибо» [(1907), с. 407–408, см. далее аналогичное обращение к фабрикантам].

Утопия «Диктатора» заканчивается фактически саморазоблачением — славянофилы, которых созывает Иванов 16-й, все отрекаются от его программы, диктатор оказывается бессильным, неспособным найти даже нескольких сотрудников-подручных. Шарапов максимально приближается к программе будущей «консервативной революции», но между ним и ею остается пропасть — воображаемый диктатор, действуя помимо государственных

институций, в то же время не имеет опоры в массовом движении, более того, разгоняя Русское собрание и Союз русского народа, фактически оказывается одиночкой, обреченной бессильной фигурой:

> «Какой-то лазарет, какое-то кладбище, а не живая и бодрая страна! Но — прочь уныние! Вы заставляете меня действовать в одиночку, вы на меня одного валите всю работу, — хорошо, будем работать в одиночку!
>
> — Министр внутренних дел, — доложил адъютант.
>
> — Просите, просите…» [(1908), с. 567].

Собственно, утопией у Шарапова оказывается то, что осталось от славянофильства, от образа «прошлого», собственно, никогда не бывшим прошлым Шарапова, им вычитанным-придуманным — тех «отцов из сытых дворян с басовым смехом в хороших широчайших шубах и вязаных шарфах» [(1896), с. 599–600], которые были дворянской аркадией, мечтой, которую он в себе культивировал.

Остановимся на одной подробности: «еврейском вопросе», демонстрирующем любопытную динамику славянофильства. От конфессиональной враждебности к иудаизму, погруженной в традиционные рамки, «еврейский вопрос» эволюционирует к расизму, каковым и становится у Шарапова. В романе «старик священник» говорит «свое мудрое слово» по вопросу о допущении в общину крестившихся евреев:

> «Мы не можем войти к нему в душу и проверить его искренность <…>. Избави Бог от угнетения и насилия над кем бы то ни было. Евреи теперь полноправны. <…> Русский народ не гонит их из земли своей. Он желает лишь, чтобы *они изменили, насколько можно, свою природу* [выд. нами — *А. Т.*], а не только свои верования» [(1902), с. 343; ср. (1908), с. 570].

Еще в статье 1899 г. «Еврейский вопрос» Шарапов говорил о четырех возможных вариантах его решения:

> «1. Возврат к древнерусскому взгляду: *удаление всех евреев без всякого исключения.* Очевидный абсурд. Некуда удалять, да и средств не найдется.
>
> 2. Малороссийский взгляд: уничтожение излишних, то есть погромы. Нужно ли говорить, что в современном государстве этот возмутительный сам по себе и нехристианский взгляд даже немыслим?
>
> 3. Полное уравнение прав, уничтожение черты оседлости и пр.? А Галиция? А современная Франция, Венгрия, Австрия, Германия? <…> славяне по своей природе особенно идеалистичны, то есть особенно беззащитны в борьбе с евреями.
>
> 4. Наконец, политика слияния. Смешанные браки, переход евреев в христианство. Увы! Это тоже не решение вопроса. *Еврейская кровь,*

влитая в арийскую, претворяет ее до такой степени, что новая раса становится своего рода бичом Божием среди того народа, который этот опыт в больших размерах проделал [выд. нами — *А. Т.*]» [(1899), с. 303].

Сам Шарапов еще человек «традиционного общества» — той европейской цивилизации, которая при всех сдвигах на протяжении XIX века, продолжала существовать до катастрофы 1914: для него «окончательное решение еврейского вопроса» маячит на горизонте мысли, но явно отводится как невозможное — немыслимое в смысле невозможности принять эту возможность как реальную. И оттого он заключает статью следующим рассуждением:

«…У нас нет и не может быть никакой сколько-нибудь реальной и осуществимой *программы* по еврейскому вопросу. Нечего предложить, не о чем хлопотать. Бесполезность каждой проектируемой меры, несостоятельность каждого возможного направления в еврейской политике бьет в глаза. <…>

Мы глубоко убеждены, что еврейский вопрос неразрешим. Оттого так тяжело и грустно о нем говорить» [(1899), с. 303, 304].

Решение и программа его осуществления появятся, как только упадет «культурный барьер»: европейская цивилизация, похоронившая себя в Первой мировой, избавилась от прежних рамок — то, что ранее было «психологически невозможным», после 1914 года станет обсуждаемым.

Библиографический список[1]*:*

1) Дневник Алексея Сергеевича Суворина / Текстол. Расшифровка Н. Роскиной; Подготовка текста Д. Рейфилда, О. Макаровой. 2-е изд., испр. и доп. London: The Garnett Press; М.: Изд-во Независимая Газета, 2000. XL + 670 с. (серия: «История»).

2) *Колышко И. И.* Великий распад: Воспоминания / Сост., вступ. ст., подгот. текста и коммент. И. В. Лукоянова. СПб.: Нестор-История, 2009. 464 с. (серия: «Мемуарное наследие Российской империи»).

3) *Котов А. Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии / А. Э. Котов. СПб.: СПбИГО, ООО «Книжный Дом», 2010. 224 с.

4) Письма к А. В. Дружинину (1850–1863) / Ред. и коммент. П. С. Попова // Летописи. Кн. 9. М.: Издание Государственного литературного музея, 1948. 423 с.

5) *Репников А. В.* Последний романтик славянофильства. Сергей Федорович Шарапов (1855–1911) // Электронный ресурс. Режим доступа: [http: //rusk. ru /st. php?idar=161436].

[1] Библиографию работ С. Ф. Шарапова и о нем см.: [6, с. 576–577].

6) Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия / Отв. ред. В. В. Шелохаев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. 639 с.

7) *Соловьев К. А.* Кружок «Беседа». В поисках новой политической реальности 1899–1905 / К. А. Соловьев; [отв. ред. В. В. Шелохаев]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 287 с.

8) *Цимбаев Н. И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века) / Н. И. Цимбаев. М.: Изд-во МГУ, 1986. 274 с.

9) *Шарапов С. Ф.* Россия будущего / Сост., предисл., примеч., именной словарь А. Д. Каплина / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 720 с.

10) *Энгельгардт А. Н.* Из деревни: 12 писем, 1872–1887 / Вст. ст. П. В. Волобуева, В. П. Данилова. М.: Мысль, 1987. 636 с.

Антиномизм в мировоззрении П. А. Флоренского и европейские традиции[1]

В. П. Троицкий

Антиномизм пронизывает едва ли не все темы и направления творческого наследия П. А. Флоренского. Он характерен и является ключевым во всех основных заданиях, поставленных перед собой философом: и в его *теодицее* (очевидна антиномика главного богословского произведения автора «Столп и утверждение Истины»), и в *космологии* (антиномичны отношения непрерывного и дискретного, конечного и бесконечного, временного и вечного, учение о границе и переходе у Флоренского), и, в особенности, в его *антроподицее* (антиномичность символа, языка и мышления, антиномичны базовые отношения культуры и религиозного культа, антиномия философии хозяйства). В обращении с антиномиями, их приятии, понимании их роли и места в познании П. А. Флоренский — в истории мысли, — выступает как явный платоник и диалектик, разумеется, в существенно христианской идейной трансформации. Это положение роднит его, на российской культурной почве, по крайней мере, с двумя современниками, — это А. Ф. Лосев и С. Л. Франк. Не вдаваясь в подробности такого сопоставления, мы назовем здесь только характерные по наличию явных экспликаций антиномики книги указанных мыслителей: таковы «Диалектика художественной формы» (1927) и «Диалектика мифа» (1930) А. Ф. Лосева, таковы «Предмет знания» (1915) и «Непостижимое» (1938) С. Л. Франка.

А как выглядит антиномическая позиция Флоренского при сопоставлениях на почве европейской? Попробуем наметить некоторые основные черты такого сопоставления, ни в коем случае не претендуя на полную и подробную картину (она потребовала бы, разумеется, значительного объема для описания, — мы здесь таковым не располагаем). Более того, мы рассмотрим относительно детально только один эпизод, — он будут связан с позицией Флоренского в области философии языка, — эпизод, развертывающийся вокруг попытки построения универсального искусственного языка Я. Линцбаха и критики ее у Флоренского. Но об этом — позднее. Сейчас нас интересует общеевропейский контекст в укрупненном, так скажем, масштабе.

Отметим первым делом, что к началу XX века в Западной Европе существенно возрос интерес к проблемам противоречия, антиномизма и антиномий. Здесь мы укажем для примера теорию «мыслительных конструкций», выделяемых в различных концептуальных системах, которые в известной

[1] В основу текста положен доклад на международной научной конференции «Павел Флоренский и Европа. Плавильный тигль влияний и интериоризация границ (III)» (Университет Мишеля Монтеня, Бордо, Франция), 12 ноября 2009 г.

мере повторяют или воспроизводят «антитетику сил», составляющих мироздание, — теорию, развитую известным эстетиком и психологом Карлом Гросом в работе «Построение систем» (1924). Антитетику как универсальную характеристику мышления, одновременно с Гросом, описывал также Пауль Гофман в книге «Антитетическая структура сознания». Антитетике же, теперь уже предшествуя названным авторам, посвящена книга Габриэля Тарда «Универсальная оппозиция». Эти примеры легко множить и далее (тенденция богатая). Все они, если их подытоживать, так или иначе выявляли антитетическую основу концептуальных систем и, главным образом, готовили почву для оформления *принципа бинарной оппозиции*, восторжествовавшего в науке XX века[1]. Для Флоренского, который ни в одной из своих работ не ссылается на исследования указанного круга мыслителей, принцип бинарной оппозиции был, конечно, только плодом «выхолощенной диалектики». Не здесь была его духовная родина.

Философия Флоренского в ее антиномико-диалектическом изводе обнаруживает родство, прежде всего, со старыми системами, еще не утратившими тяготения к диалектике. И здесь на первый план выступают имена Николая Кузанского, Шеллинга и Канта. Если идейное родство Флоренского с первыми двумя мыслителями очевидно и не требует особых разъяснений, то для случая Канта такие разъяснения, хотя бы краткие, нам понадобятся. Канту, как известно, «пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере», и в своим исследованиях познавательной способности субъекта удалось обнаружить (точнее, заново переоткрыть для мысли Нового времени) антиномическую природу познания. Именно это достижение кенигсбергского философа отметил для себя Флоренский, отмечая: «В истории плоского и скучного мышления “новой философии” Кант имел дерзновение выговорить великое слово “антиномия”, нарушившее приличие мнимого единства. За это одно заслуживал бы он вечной славы»[2]. Конечно же, одновременно Кант для Флоренского — и «столп богопротивной злобы». И потому свою попытку ответа на кантовский вопрос «как возможен разум?» он дал в своем известном богословском трактате «Столп и утверждение Истины» (1914).

Теперь мы сосредоточимся на обещанном эпизоде из истории философии языка, в котором участвовал П. А. Флоренский с его умением видеть (и ценить) антиномии в любом объекте исследования, и Я. Линцбах, чья теория языка была лишена такого видения. Эпизоду этому можно придать вполне законченное и говорящее название, заимствованное из одной критической работы Ю. Кристевой: «Как семиотика водрузилась на трупе лингвистики».

---

[1] Подробнее: *Гаврюшин Н. К.* Антитетика в концептуальных системах // Системные исследования. Ежегодник 1976. М.: Наука, 1977. С. 239–248.

[2] *Флоренский П. А.* Сочинения: в 2 т. Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990. С. 158–159.

Высказывание относится к оценке характера и возможностей общей семиотики или «метасемиологии», — такого формализованного языка, который с помощью «пустых» — максимально свободных от содержания, — знаков стремится к охвату любых знаковых систем. Именно такой язык, отмечал автор работы «Экспансия семиотики» (1967), едва ли не впервые когда-то предвидел и предвосхитил русский ученый Яков Линцбах, один из предшественников современной семиотики. Со столь печальной судьбой своей придется смириться лингвистике, констатировала далее Ю. Кристева, «поскольку она уже подготовила почву для семиотики тем, что выявила изоморфизм семиотических практик и других комплексов»[1]. Но еще задолго до вердикта Кристевой, на самой ранней заре названной «экспансии» и — как раз это для нас важно, — также с прицелом на построения Линцбаха, и с похожей «паталого-анатомической» оценкой-предвидением выступил П. А. Флоренский. Эту оценку и позицию мы как раз и рассмотрим.

Прежде, впрочем, приведем необходимую справку о книге 1916 года «Принципы философского языка»[2]. Автор ее *Яков (Якоб) Линцбах* (1874–1953) родился и долгое время жил и работал в Эстонии, опубликовал несколько книг по языкознанию и проблемам искусственных языков, разработал при этом оригинальную систему стенографии. Он был активным членом первого российского интерлингвистического кружка «Космоглот» (1916–18), в который входили И. А. Бодуэн де Куртенэ, В. К. Розенберг, Э. К. Дрезен, Н. В. Юшманов и др. С 1921 года уже самолично возобновил деятельность этого общества в Ревеле, руководил выпуском журнала «Kosmoglott» (издавался на искусственном языке «окциденталь», occidential), в 1920-е годы состоял членом Парижской масонской ложи, почему и упомянут в известном исследовании Нины Берберовой «Люди и ложи». Немаловажны драматические личные обстоятельства публикации «Принципов»: автор, выясняется, должен был спешно форсировать завершение своих исследований, ибо не без оснований опасался, что его убьют на войне, как раз тогда разразившейся, и мир мог не узнать и не получить нечто важное (петроградская военная цензура дозволила книгу 18 декабря 1915; похоже на случай молодого математика Э. Галуа с появлением его драгоценной и революционной для науки теории групп, спешно записанной накануне смертельной дуэли). Отметим также весьма показательную, если не прямо символичную синхронию в самом факте появления этой книги Линцбаха: она вышла в один год с «Курсом общей лингвистики» Ф. де Соссюра, который, как известно, посвящался разысканию общих принципов языкознания, а чуть раньше увидели свет рубежные

[1] Цитир. по: *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Петрополис, 1998. С. 399–400.

[2] *Линцбах Я.* Принципы философского языка: Опыт точного языкознания. Пг.: Новое Время, 1916. 228 с.

«Principia mathematica» (1910–1913, последовательно выходили три тома) Уайтхеда и Рассела, книга, исследовавшая уже базовые принципы построения формализованных знаковых систем, «метаматематики». Самые общие закономерности как естественных, так и искусственных языков, да еще с видами и прогнозами на дальнейшие судьбы культуры (если язык — основа культуры, то куда двинется культура, если эту основу радикально пересмотреть? — задавался вопросом Я. Линцбах), как раз и дерзал уяснить автор «Опыта точного языкознания». Синхрония. Совпадения. Но с одним, но существенным, отличием от знаменитых книг-ровесников: труд Я. Линцбаха осталось незамеченным в науке. Лишь спустя многие годы появилась *первая печатная* реакция на книгу — это была статья И. И. Ревзина в тартуских «Трудах по знаковым системам»[1], трактующая находки Я. Линцбаха как предвестие многих семиотических идей XX века. В свой черед, Юлия Кристева заговорила о Линцбахе, откликаясь именно на эту работу Ревзина. Так вот: оценки и реакции П. А. Флоренского на результаты Линцбаха, на его глобальный интеллектуальный проект — явились много раньше. Вернее сказать, они могли бы появиться в свет с заведомым опережением работ И. И. Ревзина и Ю. Кристевой, если был бы в свое время опубликован цикл исследований Флоренского 1920-х годов «У водоразделов мысли».

Здесь назовем то *положительное*, что находит П. А. Флоренский в исследовании Линцбаха. В пределах работы «У водоразделов мысли» по меньшей мере дважды мы можем отыскать прямые и сочувственные обращения к «Принципам философского языка», — именно, сначала в главе «Антиномия язык» (завершена в апреле 1918 г.), а затем в главе «Homo faber» (основная часть ее закончена в конце 1917 г., потом расширялась в 1922 г.). Флоренский начинает с констатации, что книга эта «глубоко поучительна» уже «сама по себе», она ценна «множеством насыщающих ее отдельных наблюдений и своеобразных соображений». Более того, в ней едва ли не «всё занимательно и полновесно», отмечает Флоренский, но тут же добавляет — «всё, кроме основного ее замысла»[2]. К «основному замыслу» Линцбаха и его критике мы перейдем чуть позже, а пока самое время перечислить те черты и особенности философии языка Линцбаха, с которыми Флоренский вполне солидарен. В частности, развивая свой подход к словесной, «термино-образовательной» деятельности человека как деятельности орудийной, «орудие-строительной» и показывая, как в ней проявляется двойственный характер соотношения

[1] *Ревзин И. И.* О книге Я. Линцбаха «Принципы философского языка. Опыт точного языкознания» // Ученые Записки Тартуского государственного университета. Вып. 181. Труды по знаковым системам II. Тарту, 1965. С. 339–344.

[2] *Флоренский П. А., свящ.* Антиномия языка / Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 173.

природы и культуры[1], Флоренский специально обращается за характерными примерами к работе Линцбаха. Так, деятельность вербальной, в слове логически выраженной части мышления уподобляется Линцбахом функционированию такого специфического прибора, как рычажные весы. Напротив, интуитивная, вне-логическая часть мышления, по Линцбаху, уподобляется работе весов пружинных, работающих безотносительно[2]. Вообще, подчеркивает Флоренский, Линцбах «в своей книге о философском языке, многократно и настойчиво возвращается к этой мысли о двоякости мышления и о двоякости средств выражения, из которых одно выражает принцип прерывности, а другое — непрерывности»[3]. Линцбах, таким образом, хорошо почувствовал двойственность языковой стихии, отмечает Флоренский, но он не смог пойти далее — он не был готов понять и принять ее антиномичности.

Безусловно, важной для Флоренского является и возможность плодотворного сопоставления «языка мышления» (точнее, его структурных оснований) и различных систем счисления, в особенности с двоичной системой, — идея, восходящая, через «идеальные знаки» и «идеальные выражения» Линцбаха, еще к Лейбницу с его проектом «универсальной характеристики». Здесь было бы интересно рассмотреть догадки и соображения самого Флоренского о том, как проблема *изображенного* числа, с привлечением, среди прочего, и двоичной системы счисления, должна когда-нибудь обязательно разрешиться конструктивным образом в целях адекватного или даже просто экономного описания того или иного круга явлений (см. «Пифагоровы числа»[4], вступление к неопубликованной книге «Число как форма»). Ныне, когда современная информационная среда во всем мире зиждется на компьютерном базисе, который, в свою очередь, целиком построен на двоичном числовом представлении, эти ранние прозрения Линцбаха и Флоренского должны быть, конечно, оценены по достоинству.

Но что же принципиально *отрицательное* видит Флоренский в проекте Линцбаха? Сам тот искусственный язык, к которому Линцбах призывает идти на основе последовательного воплощения ряда рациональных принципов, которые лишь частично или рудиментарно, на его взгляд, проявлены в языках естественных, возникших и выросших стихийно-исторически (принципы сокращения, упрощения, упорядоченности, приспособления и др.), он-то, в замысле своем, и расценивается Флоренским как «противоестественная попытка» «покуситься на самый средоточный из даров человеческого сущест-

---

[1] *Флоренский П. А., свящ.* Homo faber / Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 374–381.

[2] Там же. С. 380–381.

[3] Там же. С. 381.

[4] *Флоренский П. А., свящ.* Пифагоровы числа / Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1995. С. 643.

ва», попытка «вырезать рождающие недра нашего духа и заменить их механизмом»[1]. Из соображений простоты, экономии, рациональности, универсальности и прочих «благ», констатирует Флоренский, Линцбах готов разрушить *естественную среду* языка, уничтожить его подвижность, его *естественную противоречивость* (здесь Флоренский отсылает к открытию «созвездия антиномий языка»[2] Вильгельмом фон Гумбольдтом) и тем попытаться «окаменить весь язык, выжав все живые струи из науки и отлив систему железобетонных сооружений»[3]. Язык — это живое, по необходимости антиномичное равновесие данности языка, его существенности и вещности (*ἔργον*) и его текучести, его деятельности (*ἐνέργεια*), стало быть, его «вещи» и «жизни»[4], это равновесие может разрушаться в атаках с двух сторон или крайностей — и Флоренский приводит примеры как словотворчества русских футуристов, возвеличивающих «текучую стихию» языка[5], так и, стало быть, Линцбаха, сосредоточенного на максимальной чистоте «пребывающего»[6]. Надо заметить, что Флоренский, осуждая и тех и других за «последовательную порчу языка»[7], больше симпатий испытывает все-таки к футуристам: ведь они, «любя в языке свою кровную связь с ним, ищут еще более тесной близости» и, только озорничая, «пришпоривают сердце вином», тогда как Линцбах «языка просто не любит» и готов заменить «этот скверный кустарный механизм», это сердце — насосом, «по зрело выверенному проекту» построенным[8].

Разумеется, рационалистический проект Я. Линцбаха был далеко не первым в истории мысли, и попытки создания разнообразных искусственных языков не прекращались и не прекращаются и после него (см., например, известный обзор У. Эко[9]). Но как образец «просвещенческого» или «просвещенного деспотизма»[10], «чудовищного насилия над жизнью во имя схем»[11], да еще с претензией на создание не только чего-то «небывалого», но и «чудесного» (здесь имеются в виду характеристики из главы «Об идеальной

---

[1] *Флоренский П. А., свящ.* Антиномия языка / Флоренский П. А., свящ. Сочинения: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. С. 174, 175.

[2] Там же. С. 144–153.

[3] Там же. С. 155.

[4] Там же. С. 154.

[5] Там же. С. 155–173.

[6] Там же. С. 173.

[7] Там же. С. 155.

[8] Там же. С. 175.

[9] *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб.: Александрия, 2007. 423 с.

[10] *Флоренский П. А., свящ.* Антиномия языка… С. 178.

[11] Там же. С. 179.

культуре», заключающей книгу Линцбаха[1]), проект этот представляется чрезвычайно важным. Флоренский продемонстрировал на этом примере, что на самом деле предназначается нам такими изобретателями: *логотомия*[2], усекновение главного в языке — смысла, хирургическое отсечение смысла в силу неверия в Логос и, в той же мере, в самую ценность индивидуума, на языке данном говорящего[3].

Теории, подобные языковому проекту Линцбаха, как типичнейшие «возражения грубейшие» и крайние, есть и «полезнейшие по своей определенности», настаивает, между тем, Флоренский. Они — уже самым своим отрицающим жестом, — существенно «способствуют развитию мысли» и заостряют проблемы, они как раз и заставляют нас «признать антиномию там, где обычно антиномии не видят или не хотят видеть»[4].

Мы начали изложение избранного нами эпизода из истории философии (здесь — философии языка) с высказывания Юлии Кристевой, вполне явственно характеризующего ситуацию в определенной части философии языка XX века. К современной философии вернемся снова, чтобы еще раз оценить выводы Флоренского, его оценки и, как выясняется, предупреждения. Когда-то, приступая к рассмотрению построений Линцбаха, он категорически возражал против называния таковых и им подобных «философскими языками», считая это именование «недоразуменным и узурпаторским»[5], — ибо какая же же тут остается «философия» и какие «языки»?! Знал бы о. Павел, что спустя полвека французский мыслитель Ж. Деррида скажет новое слово в философии и введет в культурный оборот свою *деконструкцию*, в которой ключевую роль должна играть операция *логотомии* (термин введен им явно вне зависимости от Флоренского). Логотомия как именно операция деконструкции логоса ради «решительной негации» и высвобождения места для *вольной игры* со смыслами, истинами, логотомия и провозглашалась как необходимое требование новейшего времени… Что ж. Тому мировоззрению, для которого сначала «умер Бог», а затем наступила и «смерть Автора», ничего иного не оставалось, как «отсечь смыслы» и окончательно «убить Реальность».

[1] Там же. С. 182.
[2] Там же. С. 174.
[3] Там же. С. 153, 155.
[4] *Флоренский П. А., свящ.* Homo faber… С. 374.
[5] *Флоренский П. А., свящ.* Антиномия языка… С. 154.

Архимандрит Серапион (Машкин) в жизни и творчестве священника Павла Флоренского

(Материалы предварительного исследования)

Н. Н. Павлюченков

Последние два десятилетия оказались наиболее плодотворными в процессе изучения и освоения трудов священника Павла Флоренского. Это связано, в первую очередь, с постепенной публикацией многочисленных новых материалов из его архива, который, таким образом, оказался почти полностью доступным для широкого читателя и исследователя. Уже существует довольно обширная библиография работ (монографий, статей и диссертаций), посвященных различным аспектам творческого наследия этого выдающегося русского мыслителя, ученого, философа и богослова. Вместе с тем, на этом фоне существенным пробелом до сих пор остается разработка одной достаточно важной темы, связанной с именем архимандрита Серапиона (Владимира Михайловича Машкина, 1854–1905).

Машкин происходил из семьи помещика села Беляево Курской губернии, учился в Морском училище в Петербурге, где в 1876 г. вышел в отставку в чине мичмана. В 1877–1881 гг. обучался (вольнослушателем) в Петербургском университете, затем в течение пяти лет продолжал философско-богословское самообразование на Афоне (1884–1889). Вернувшись в Россию, в 1892 г. поступил (опять же — вольнослушателем) в Московскую Духовную Академию, где в том же году принял монашеский постриг, а в качестве кандидатской диссертации в 1896 г. представил свое сочинение «О нравственной достоверности». Уже в сане архимандрита, будучи настоятелем московского Знаменского монастыря (1897–1900), готовил новое, магистерское сочинение, которое переписывал дважды, но так и не успел ни защитить, ни издать. Скончался на покое в Оптиной пустыни.

В 1905 г. Флоренский оказался единственным хранителем всего основного архива этого, к тому времени почти никому неизвестного автора, периодически публиковал оттуда лишь некоторые сведения[1], а в примечаниях к «Столпу и утверждению Истины» (М., 1914) признался, что во второй и, «отчасти» в третьей и четвертой главах этого своего туда использовал «очень многие идеи» о. Серапиона. «Мысли покойного философа и мои, — писал Флоренский, — оказались настолько сродными и срастающимися друг с дру-

[1] Письма и наброски архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии. М., 1906. Вып. 1.; Письма о. прот. Валентина Николаевича Амфитеатрова к Екатерина Михайловне и к о. Архимандриту Серапиону Машкиным // Богословский вестник. 1914. Т. 2. Июнь; Там же. Т. 2. Июль — август; Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). Моя автобиография // Богословский вестник. 1917. Февраль — март.

гом, что я уже не знаю, где кончается “серапионовское”, где начинается “мое”...»[1] И хотя здесь же Флоренский обещал всем, интересующимся «вопросами идейной собственности», скорую публикацию «подлинных сочинений о. Серапиона», обвинение в плагиате не заставило себя ждать,[2] а тот факт, что труды Машкина на самом деле свет так и не увидели, породил продолжение подобных обвинений и в наши дни. Так, в конце 1980-х гг. Р. Гальцева предположила, что Флоренский целенаправленно скрыл главный труд Машкина и занялся литературной мистификацией с тем, чтобы непомерно и необоснованно раздуть масштаб своей собственной персоны[3]. Затем *это же*, по сути, утверждение было варьировано с целью обозначить не столько мистифицированные, сколько реальные параллели Флоренского с Машкиным[4] и вывод стал звучать следующим образом: главный труд о. Серапиона «упорно не издают», так как там есть вещи, прямо компрометирующие Машкина, а косвенно — и самого Флоренского[5].

Своеобразной «вершиной» подобных домыслов оказался вопрос, касающийся тех материалов, которые о. Павел успел обнародовать: «Не самому ли Флоренскому принадлежат те идеи, которые он опубликовал под именем архимандрита?»[6] Идеи, о которых идет речь, были взяты из писем Машкина и со всей научной честностью, без купюр, были преданы гласности Флоренским в начале XX века. Теперь же они «гуляют» по интернету, как правило, в виде такого списка: обвинение Русской Церкви в «ереси цезаропапизма», выступление на стороне Японии в Русско-японской войне, критика о. Иоанна Кронштадтского, сочувствие масонам и принципам Великой Французской революции, опознание в священнике Гапоне «мученика за истину» и др. Все это, на основании свидетельств Флоренского, приписывается Машкину и, следуя логике домыслов, толкуется как некие тайные убеждения самого Флоренского. И хотя очевидно, что подобные подозрения могут возникнуть лишь у авторов, незнакомых с биографией и творческим

---

[1] *Флоренский П. А.* <Сочинения> Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 619.

[2] Уже в 1914 г. архимандрит Никанор (Кудрявцев) написал резко критический отзыв (опубликованный лишь два года спустя в «Миссионерском обозрении». 1916. № 2) на «Столп», в котором, в числе прочего, предположил, что «Столп» — это просто переписанный труд о. Серапиона. (П. А. Флоренский. Pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 348–351).

[3] Там же. С. 563, 598–600.

[4] См.: *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород, 2005. С. 228–229, 231.

[5] Ср. запись беседы с Н. К. Бонецкой: Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 152.

[6] *Андрей Кураев, диак*. Оккультизм в православии. См. на интернет-портале: lib.eparhia-saratov.ru.

наследием о. Павла, они, в данном случае, очень показательны, т. к. рисуют реалистичную картину того, что возможно на почве «тайны» вокруг трудов о. Серапиона Машкина[1].

К сожалению, даже в серьезных научных публикациях можно встретить обозначение Флоренского как «идейного наследника» Машкина в контексте с указанием на то, что Машкин был поклонником Французской революции, «защитником масонов… и сторонником дарвинизма»[2]. И некорректность таких сопоставлений, вероятно, для многих не представляется совсем «вопиющей», поскольку до сих пор не было такого «независимого» источника, из которого было бы видно, в чем действительно мысль Флоренского шла теми же путями, что и мысль Машкина, а в чем их пути расходились (причем, как утверждал сам о. Павел, расходились практически до противоположности, до «взаимного исключения»[3]). Только теперь, благодаря игумену Андронику (Трубачеву), появляется возможность «дать слово» самому о. Серапиону и прояснить, пока хотя бы в общих чертах, проблему «идейной собственности» Машкина и Флоренского[4].

Архимандрит Серапион скончался в возрасте 50 лет, когда 23-х летний студент МДА Павел Флоренский учился на первом курсе. Лично Машкин и Флоренский никогда не встречались, но были знакомы по достаточно короткой переписке, продлившейся с декабря 1904 г. по февраль 1905 г. Можно сказать, что знакомство это оказалось достаточно случайным: Машкину просто порекомендовали молодого исследователя, занимающегося теми же проблемами, что и он — «вопросом о согласовании математики и философии»[5].

Узнав об этом, о. Серапион через посредника передал Флоренскому несколько вопросов, на которые Флоренский сразу же ответил уже в прямом

---

[1] В пылу полемики была предана письму даже такая фраза: «...Ибо сказать, что текст происходит из архива священника Павла Флоренского, равнозначно утверждению, что родом он из мира оккультистов и фальсификаторов» (Там же). Написавший это, видимо, забыл, что из Архива свящ. П. Флоренского, помимо прочего, вышли в научный оборот и письма М. А. Новоселова, и письма свт. Игнатия Брянчанинова, и «Слово о человеке» свт. Игнатия и др. ценные для богослова и историка философско-богословской мысли материалы. Из этого же списка — труд о. Серапиона Машкина, мягко говоря, — совсем не безупречный с догматической точки зрения, но Флоренский ведь собирал в свой архив *документы*, а не иконы.

[2] См.: *Пентковский А. М.* Серапион Машкин и студент Павел Флоренский (новые материалы) // Символ. 1990. № 24. С. 205.

[3] См. примечание Флоренского к публикации: Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). Моя автобиография. С. 320.

[4] Игумен Андроник продолжает свои многолетние труды по публикации материалов из Архива священника Павла Флоренского. Теперь дошла очередь до хранящегося там рукописного наследия архим. Серапиона (Машкина).

[5] Письмо Машкину иеромонаха Серафима (Остроумова) от 22 октября 1904 г., цит. по: *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 206.

письме самому о. Серапиону. Всего из переписки известны два письма о. Серапиона и три письма Флоренского, причем последние не сохранились, так как Машкин имел обычай получаемые им письма уничтожать[1]. Что же касается писем самого Машкина, то в них, хотя и были сразу же обозначены «мятежные» позиции о. Серапиона, тем не менее, главная цель установления контактов формулировалась в чисто научно-философском ключе: «У Вас математика, — писал о. Серапион Флоренскому, — у меня философия. Вдвоем мы — сила. А теперь именно такое время, когда уже нужна новая система. Старые отжили, новых нет, а запросы велики в современном обществе»[2]. Флоренский и Машкин договорились встретиться летом 1905 г. в Оптиной пустыни (где о. Серапион находился на покое), но в ночь с 19 на 20 февраля 1905 г. Машкин скончался.

Флоренский ехал в Оптину в августе 1905 г., судя по всему, не зная о смерти о. Серапиона. Уже на месте он с трудом отыскал совсем неухоженную могилу, на которой не было креста, наслушался разных мнений о покойном архимандрите (смиренный «добряк-чудак», возможно, сумасшедший или находящийся в прелести[3]) и встретил доброжелательное отношение настоятеля — архимандрита Ксенофонта. Очевидно, учитывая завещание архимандрита Серапиона (по которому всю свою библиотеку и все свои бумаги он отписал Московской Духовной Академии), о. настоятель предложил Флоренскому осмотреть его архив. По результатам своей работы Флоренский составил отчет и в начале сентября 1905 г. расписался в получении себе на руки всех рукописей Машкина[4].

Отчет, написанный рукой Флоренского в сентябре 1905 г. и сохранившийся в архиве Оптиной[5], представляет интерес, по крайней мере, в двух важных обстоятельствах. Во-первых, Флоренский сразу же, по первому своему впечатлению, раскрывает достоинства и недостатки обнаруженной им в бумагах о. Серапиона главной его работы — «Система философии». Из достоинств он отмечает: глубину и оригинальность системы, «основное стремление сделать *Христа* (частнее: *Православие*) краеугольным камнем философии и чрез то одержать безусловную победу над всякой иной религией и над

---

[1] См. примечание Флоренского к публикации переписки о. Валентина Амфитеатрова с семьей Машкиных (Богословский вестник. 1914. Т. 2. Июнь. С. 327; Т. 2. Июль — август. С. 516).

[2] Это письмо было опубликовано Флоренским в 1906 г. См.: *Флоренский П. А.* К почести вышняго звания (черты характера архимандрита Серапиона Машкина) // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906. (*Павел Флоренский, свящ.* Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 223).

[3] См.: Там же. С. 216, 218.

[4] См.: *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 224.

[5] ОР РГБ. Ф 213 (Оптина пустынь). К. 102. Ед. хр. 5. Л. 65–69. Цит. по: *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 222–224.

всякой нехристианской философией». По мысли Флоренского, следует обратить на эту систему особое внимание и «сделать из нее орудие духовной борьбы за Истину». Из недостатков: «порой туманное изложение», чрезмерное развитие специальных вопросов (например, — математических), «злоупотребление фантастикой, заставляющее автора высказывать порою предположения, едва ли одобряемые всею Церковью». Во-вторых, в этом отчете Флоренский, хотя и просит возложить на него обязанности по публикации работы Машкина, вместе с тем честно признается в трудностях реализации этого замысла. С одной стороны, громадный объем сочинения не позволяет надеяться на его *полную* публикацию; с другой стороны, вся «главная ценность сочинения — в целом, в связке мыслей, заставляющей... невера либо признать Христа, либо открыто стать на сторону Сатаны и сбросить маску»[1].

Как бы там ни было, но по характеру архивных документов (среди которых — настоятельные, оставшиеся без удовлетворения письма-просьбы сестры Машкина о передаче рукописей брата именно ей, а не в МДА[2]) можно сделать вывод, что решение настоятеля Оптиной пустыни передать труды Машкина Флоренскому было продиктовано отнюдь не заинтересованностью в их публикации, а, прежде всего, — исполнением завещания покойного. Его бумаги передавались *студенту МДА*, который свидетельствовал и свою переписку с покойным и его «благословение работать в области философии»[3].

Все это важно в том плане, что Флоренского, как можно видеть, *никто не обязывал* публиковать работы о. Серапиона и со временем он вполне мог бы предать их забвению, как и само имя их автора. Летописец, официальный историк и агиограф Оптиной Пустыни конца XIX — начала XX в. иеромонах Эраст (Вытропский, скончался в 1913 г.), которому Флоренский, очевидно, чувствовал себя обязанным давать отчет о своей работе над рукописями, по всей видимости, также не интересовался их судьбой и публикацией[4]. Тем не менее, сообщая ему о публикации 1906 года, Флоренский писал, что проводит эту работу для того, чтобы о. Серапион «из никому неведомого архимандрита» стал «величиной, о которой пишут». И в том же письме Флоренский сообщал о планах второй статьи, после которой «некоторое имя о. Серапиону будет обеспечено и можно будет приняться за настоящее дело», т.е. издание самого сочинения о. Серапиона[5]. «Вообще же работа, — писал Флоренский в в этом же письме, — как видите, идет медленно, так как постоянно — напря-

---

[1] См.: *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 222.

[2] См.: Там же. С. 209.

[3] Там же. С. 223.

[4] Это именно тот «отец Э.», который, согласно публикации Флоренского 1906 года «К почести вышняго звания», признавал Машкина пребывавшем в прелести (см.: *Павел Флоренский, свящ*. Сочинения в 4 т. Т. 1. С. 218).

[5] *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 212.

женное состояние, всероссийские волнения и потрясения лишают энергии и отвлекают внимание публики и гг. редакторов от философии, особенно высокого полета. Да, впрочем, может быть, и тут Промысел устраивает к лучшему, ибо, появись сочинения о. Серапиона в такой мутной политической обстановке, в нынешнюю борьбу страстей, партий и интересов, они, наверняка, прошли бы незамеченными»[1].

Это — второе и последнее из сохранившихся в архиве Оптиной писем-отчетов Флоренского, отправленных на имя о. Эраста. Мысли письма вполне соответствуют двум вопросам-восклицаниям, эмоционально представленным в публикации 1906 года: «Где я найду издателя для 2250 страниц?» и «Где мне снискать для тебя читателя?»[2] В примечании 26 к «Столпу» (1914) Флоренский пишет, что непосредственное чтение сочинений о. Серапиона «едва ли окажется под силу» даже тем, кто мог бы живо заинтересоваться его взглядами; поэтому, прежде чем будут преодолены трудности с подготовкой их к печати, он надеется выпустить об о. Серапионе специальную работу (монографию) с систематическим изложением его воззрений и с его автобиографией[3]. О том, что Флоренский действительно предпринимал усилия в этом направлении, свидетельствует ответное письмо к нему С. Н. Булгакова (23–24 февраля 1914 г.): «Я думаю, что вопрос об издании подлинных сочинений о. Серапиона может быть поднят в Пути лишь после Вашего повествования о нем, т.е. после монографии. Думаю, что это вообще не невозможно»[4]. Впоследствии, в декабре 1916 г. обсуждался вопрос о публикации отрывков из рукописи о. Серапиона в журнале «Вопросы философии и психологии» и Флоренскому сообщалось, что редакция согласна дать ему место во втором и третьем номерах журнала за 1917 г. Рукопись нужно было предоставить в начале марта 1917 г.[5]

Мы все время встречаемся с одной и той же последовательностью событий: Флоренский пытается что-то сделать для публикации рукописей о. Машкина и практически сразу же этому препятствуют объективные обстоятельства: революционные события 1905–1907 гг., начало мировой войны в 1914 г. и катастрофа 1917 года. Последнее свидетельство того, что о. Павел продолжал заниматься наследием о. Серапиона, обретается в его письме к Е. Н. Трубецкому от 18 сентября 1918 г.[6] Кроме этого, до самого последнего времени лишь достоянием архива были многочисленные материалы, собран-

---

[1] Там же. С. 225.

[2] *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения в 4 т. Т. 1. С. 217.

[3] *Флоренский П. А.* <Сочинения> Т. 1 (2). Столп и утверждение Истины. С. 620.

[4] Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 84.

[5] Там же. С. 115–116.

[6] Переписка кн. Е. Н. Трубецкого и свящ. П. Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 106.

ные Флоренским для подготовки «монографии», о которой шла речь в письмах 1914 г. Выясняется[1], что эти материалы Флоренский начал собирать систематически с 1910 г., направляя свои запросы лицам, лично знавшим о. Серапиона. В частности, письма, полученные им на эту тему, датированы апрелем и октябрем 1910 г., январем, апрелем и октябрем 1911 г.[2] В начале 1914 г. о. Павел составил план сочинения «О. Серапион Машкин (духовный портрет)», которое, по его замыслу, должно было состоять из двух частей: 1. Жизнь и личность; 2. Система[3].

Как показывают осуществленные Флоренским публикации (особенно 1906 и 1917 гг.), он с самого начала не намерен был что-либо приукрашивать в имеющихся у него фактах, смягчать подчас поразительные, невероятные противоречия. Даже самая первая, идеализирующая образ Машкина и значение его работ публикация 1906 года, уже содержала указание на контрасты: о. Серапион — «самый чистосердечный по своей искренности», «самый радикальный по своей общественности», но и — «самый смелый в своих сомнениях», «самый верный раб своего Господа»[4]. «Великий поклонник» французской революции оказывается сторонником, — для христиан, — «теократического царства»; обличитель (и даже ругатель) современного монашества предлагает для общественного устройства как идеал «монашескую республику» на Афоне[5]. «Полусумасшедший» и, по слухам, страдающий запоями архимандрит создает научно-философский труд чрезвычайной важности для «универсальности миропонимания», или, по крайней мере («если не соглашаться с о. Серапионом в понимании значения его идей»), существенной пользы для частных областей науки[6].

В примечаниях к «Столпу» (1914), ссылаясь на свою публикацию 1906 года, о. Павел предупреждал, что с тех пор имел возможность «более основательно вникнуть в жизнь и личность о. Серапиона» и потому теперь иначе представил бы многое в его характеристике[7]. Однако, на фоне более полной и

---

[1] Все эти материалы, о которых идет речь, опубликованы к 130-летию со дня рождения и 75-летию со дня кончины о. П. Флоренского: *Павел Флоренский, свящ.* Архимандрит Серапион Машкин (Жизнь мыслителя). Кострома, 2012.

[2] Нельзя не обратить внимание на то, что это был особый, известный всякому, кто занимался изучением биографии Флоренского, «переломный» период в его жизни: преодоление духовного кризиса, таинство брака с А. М. Гиацинтовой, принятие священства. То, что Флоренский именно в этот период, в числе прочего, продолжал подготовку к изданию рукописей Машкина, свидетельствует о том, что эта работа занимала в его планах далеко не последнее место.

[3] *Павел Флоренский, свящ.* Архимандрит Серапион Машкин (Жизнь мыслителя). С. 251.

[4] *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения в 4 т. Т. 1. С. 209.

[5] Там же. С. 220.

[6] Там же. С. 222.

[7] *Флоренский П. А.* <Сочинения> Т. 1 (2) Столп и утверждение Истины. С. 621.

и трезвой оценки фактов, Флоренский не меняет, в целом, своего отношения к значению Машкина как мыслителя. Он продолжает высоко оценивать его систему, которая начинается с «абсолютного скепсиса» и, охватывая «все основные вопросы человечества», свидетельствует вечное значение Христа и христианства и, в соответствии с этим, строит «программу общественной деятельности». Практически то же самое можно видеть и по характеру публикации 1917 г.[1], в которой уже прямо представлены факты психической болезни и запойных срывов в биографии о. Серапиона. В предисловии к своей монографии об о. Серапионе Флоренский планировал написать (запись 15 октября 1916 г.): «В этой книге я намереваюсь рассказать... о жизни, которая более, чем какая другая мне известная, была осуществлением Достоевского “во всем я преступил черту”. О. Серапион... был действительно человеком крайностей, совмещающим в себе несовместимое... Я не сужу его и не оправдываю. Я полагаю, что кем бы он ни был признан в общем итоге, ... жизнь его при всякой оценке представляет достаточную тему для размышлений». Осмысление даже одной только биографии Машкина Флоренский признавал представляющим интерес «и для историка, и для психолога, и для богослова»[2].

Вместе с тем, собрав достаточно много биографических материалов, о. Павел Флоренский, судя по всему, даже в черновиках не предпринял сколь-либо существенного анализа хранящегося у него религиозно-философского труда архимандрита Серапиона. Вторая часть предполагаемой монографии, где речь должна была идти о *системе* о. Серапиона, осталась Флоренским так и неразработанной[3]. Мы располагаем сейчас только некоторыми суждениями о. Павла о работе Машкина, но не вызывает сомнений тот факт, что главную ценность Машкина как мыслителя Флоренский находил в самом его деятельном устремлении обрести целостное миросозерцание. Самого Флоренского объединяло с Машкиным и то, что, несмотря на все частные особенности, в целом, искомая обоими система мировоззрения находила свое высшее основание на Христе и христианстве. В обоих вариантах в христианском Откровении о Боге-Троице обретался путь преодоления абсолютного скепсиса и, — с позиций «целостного» знания, — обосновывались следующие важнейшие истины: Бог познаваем, поскольку Он есть Святая Троица; Бог познаваем *существенно*, путем вхождения человека в единство Святой Троицы; такое богопознание возможно только на путях самоотдачи,

---

[1] Данные к жизнеописанию архимандрита Серапиона (Машкина). Моя автобиография // Богословский вестник. 1917. Февраль — март.

[2] *Павел Флоренский, свящ.* Архимандрит Серапион Машкин (жизнь мыслителя). С. 11–12.

[3] *Павел Флоренский, свящ.* Архимандрит Серапион Машкин (жизнь мыслителя). С. 251.

свободного подвига любви как онтологического акта отдачи своего Я Другому и принятия Другого в свое Я. Флоренский увидел в труде о. Серапиона главное «открытие», названное «высшим законом тождества»[1], чем подчеркивалась идея *логического* обоснования онтологического акта самоотдачи в любви: только отдавая себя Другому, Я утверждается в собственном бытии. Помимо прочего, именно этим «законом» преодолевается главная преграда, возводимая скепсисом на пути богопознания, поскольку «высший закон тождества» утверждает возможность существования Первого, Самообосновывающегося в Троичных отношениях Субъекта Истины.

Флоренский утверждает, что его поиски в этом направлении удивительным образом совпали с мыслями о. Серапиона. Именно рассматривая этот круг вопросов, Флоренский в «Столпе» дал ссылки на работы Машкина и, как представляется, уже на этапе предварительного сравнительного анализа «Столпа» и «Системы философии» о. Серапиона можно видеть, что указания Флоренского соответствуют действительности[2]. Во втором «письме» «Столпа» («Сомнение») Флоренский, осмысляет и передает практически те же идеи, что присутствуют в работе Машкина (хотя в несколько иной последовательности и с разной степенью подробностей). Так, например, полностью совпадают у Флоренского и Машкина определение «достоверности» (с. 23; у о. Серапиона — [1.1]), указание на Истину как «интуицию — дискурсию» (с. 43; у о. Серапиона — [4.4]), определения «сущности» и «ипостаси» (с. 49; у о. Серапиона — [1.4]), а также размышления о Триединстве как «субстанциальном акте» («бесконечном Акте-субстанции») — безусловном, самодостаточном и независимом ни от чего внешнего.

Быть самодоказательным (или самообоснованным) — значит владеть, господствовать над всем «синтезированным в единство и даже в единичность бесконечным рядом всех своих обоснований» (с. 44). Это — «осуществлённый независимо от нас конечный синтез бесконечности» (с. 45). О. Серапион называет это «синтезированной бесконечностью» [1.2], а Флоренский — бесконечностью актуальной (с. 43).

Фактически, по мнению Флоренского, именно о. Серапион своим «открытием» высшего закона тождества сделал понятным, каким должен быть само-доказательный Субъект и в чём именно состоит его само-

---

[1] См.: *Флоренский П. А.* <Сочинения> Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 47.

[2] Имеющийся в распоряжении текст из Архива свящ. П. Флоренского («Архимандрит Серапион Машкин. Система Философии. Опыт научного синтеза») содержит четыре главы, каждая из которых разделена на несколько пронумерованных частей. Ниже для краткости ссылки на машинопись о. Серапиона приведены в квадратных скобках. Например, ссылка [2.3] означает, что цитата взята из 2-й главы, 3-й части. В круглых скобках обозначены номера страниц из текста «Столпа» по изданию: *Флоренский П. А.* <Сочинения> Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. М., 1990.

доказательность (с. 47–48). «Низший закон тождества» — это А=А (Б=Б и т.д.) без акта самоотдачи. Как и в случае со скептическим эпохе, Флоренский также не скупится здесь в ярких эпитетах. Это, — пишет он, — фикция, которая дышит духом «смерти, пустоты и ничтожества». «Всё бытие, желая утверждать себя, на деле только изничтоживает себя...» (с. 27). Акт самоотдачи («само-отвержения») изменяет бытие; тождество А=А из мёртвого и формального превращается в реальное, содержательное и полное жизни (с. 47).

Вот как звучит в оригинале это «основное открытие» о. Серапиона: «Оба эти субъекта активно стремятся друг к другу; каждый стремится (хочет) стать другим, и это взаимно, и чрез эту взаимность они восстанавливают друг друга в себе. Вместо прежнего абсолютного неутверждения каждый субъект, напротив, утверждает» [1.2]. Но полное и окончательное самообоснование обретается не в «двуединой единичности», а в триединстве. Здесь Флоренский также полностью следует мысли о. Серапиона, но излагает суть значительно проще (с. 48). С другой стороны, у Машкина, как представляется, лучше прописан тот момент, что «Единоличный Бог» для нас был бы «непознаваемым Х», «в котором не было бы для нас никакого места». Триединство, — пишет о. Серапион, — «субстанциальный Акт, независимый (безусловный) ни от чего внешнего», но «в Своё внутреннее отношение Божественное Триединство допускает и нас» [1.3].

Можно также констатировать правоту Флоренского, утверждающего, что и в последующих двух главах-письмах он отчасти использовал идеи о. Серапиона (или в своих собственных идеях находил у него «авторитетное» подтверждение). К числу таких идей относится необходимость для обретения Истины подвига самоотдачи (с. 65–66; у о. Серапиона — [1.4]), мысль о том, что в этом подвиге человек не может обойтись без воздействия Самой Истины (с. 68; у о. Серапиона — [4.14]), а также одно из важнейших определений Любви как Божественной сущности (с. 71, 74; у о. Серапиона — «Божественной субстанции» [1.4][1]). Причастие такой Любви, по Флоренскому, есть «существенное познание Истины» и фактически — условие пребывания в «недрах» Божественного Триединства (с. 74, 93).

«Если я *люблю* Бога, — пишет о. Серапион, — то... я тогда ипостась в Триедином Боге, и не нарушаю Его строгой единичности и, в то же время, — также строгой множественности, но синтезированной абсолютно» [1.4]. Для Флоренского такая «множественность» в Троице означает «единосущие любящих в Боге» (с. 93). Это такие Я, которые вошли в Божественное Триединство путём причастия Божественной сущности и достигли таким образом

[1] Неоднократно на протяжении всей своей работы о. Серапион обращается к теме «Обоюдной Любви», которая есть «Абсолют или Бог». См. [1.4], [3.1] и др. «Вечность, — пишет он, — есть результат взаимного желания Одного быть чрез Другого, результат Обоюдной Любви...» [1.4].

своего «пресуществления» (с. 85). Божественная Любовь выводит любящего из эмпирии в вечность и там являет «единый, вечный и бесконечный акт» единосущия (с. 93). Так Флоренский понимает обожение, причём использование термина «пресуществление» у него отнюдь не означает полное преобразование тварной природы в нетварную. Напротив, он предпочитает говорить о «безусловной ценности» именно *твари* (см., напр., с. 323) и никогда, в отличие от о. Серапиона, не решается о человеческой душе написать через запятую: «безусловная, несозданная, безначальная». Но именно так о. Серапион говорит о душе, созерцающей себя в Боге [1.5]. Жившие «в духе обоюдной Любви», т.е., по Машкину, причастившиеся Божественной субстанции, по смерти «становятся богами и (страшно выговорить!) Богом», именно «Богом, Иеговой» [3.8].

О. Серапион, как можно видеть, вполне отдаёт себе отчёт в сути сказанного и утверждает, что до него эта мысль «особенно хорошо» высказывалась у Эриугены («Иоанна Скотта»). Но и теперь, — пишет он, — даже «в моём почти математическом выражении, наиболее адекватном, мысль эта, я думаю, смутит многих». Но он настаивает на ней и отвергает возможное обвинения себя в проповеди индуизма; если на Востоке («брамизм и буддизм») сейчас так учат, то это значит только то, языческий Восток испытал влияние христианства [3.8]. Соединяющийся со Христом, — пишет Машкин, — также, как и Христос, начинает сознавать себя Богом. «Бог истинный есть Синархия бесконечного множества Богов». Но это — такие Боги, каждый из которых «есть только Он Сам, как Единый, Троичный и Бесконечный Бог» [4.4].

Конечно, Флоренскому никогда не были свойственны подобного рода убеждения, хотя, на первый взгляд, с ними и граничат явно общие для Флоренского и Машкина идеи о «вечном предсуществовании» человека и всего мира в Боге (вернее, в Божественных идеях). В рамках одной статьи невозможно сколь-либо подробно останавливаться на этом, равно как и на некоторых других существенных моментах системы о. Серапиона. Можно отметить лишь то, что о. Серапион, рассматривая творение мира как переход извечно существовавших в Боге идей («потенций») в состояние «для себя бытия», выделял два аспекта «возникающего духа» или человеческой души. Как акт, — писал он, — душа видит себя возникающей одновременно с телом, но как потенция она видит себя «предшествующей» и своему телу, и всему сотворённому миру. Кроме того, в своём «предсуществующем» аспекте она является и «определяющей направление развития своего тела, как “энтелехия” его, или, действующая как... цель тела» [1.5].

Такая антропология (в данном случае) очень созвучна представлениям Флоренского, в том числе и тем, что отражены в его более поздних лекциях

(в 1917 г.)[1]. Но своё учение о «вечном предсуществовании» Флоренский разрабатывает (см. с. 332–341) в десятом письме («София»), мысли которого он не связывает с о. Серапионом. А не связывает, как можно видеть, не только потому, что никакой софиологии у Машкина нет[2]. Дело в том, что представление о двух аспектах человеческой личности («условном» и «безусловном») и связанная с этим концепция «вечного предсуществования» в трудах Флоренского — это несомненная *его* «идейная собственность», которой он располагал уже до своего знакомства с рукописями о. Серапиона[3]. Очевидно поэтому, несмотря на все созвучия и «сродство» в мыслях *по этому вопросу*, на Машкина он здесь никаких ссылок не оформил. А познакомившись с его сходной концепцией, не перенял серапионовское понимание предсуществующей души как нетварной и безначальной. Возможно, на подобных моментах не стоило бы подолгу останавливаться, если бы не были озвучены (впервые — о. Никанором) подозрения в некритическом переписывании Флоренским труда о. Серапиона.

Кроме этого, в труде о. Серапиона можно обнаружить другие, совершенно несвойственные Флоренскому идеи. Например, о. Серапион убеждён в реальности прогресса эволюции, которая действует в масштабе одной планеты (или «солнечной системы») и ведёт к появлению «человеческой формы». В человеческом теле впервые появляется жизненный процесс (душа или дух), способный переживать (во времени) это тело [4.1; 4.3]. Поскольку конечная цель эволюции — человек, постольку, с точки зрения о. Серапиона, невозможно бытие бесплотных духов в их традиционном понимании (т.е. как созданных «непосредственно» и независимо от человека). «Бесплотные духи, — пишет о. Серапион, — это души умерших людей, живущие в живых людях». Что касается Ангелов, то это — «Христы, Мессии и спасённые ими Святые люди других звёздных систем, уже закончивших своё развитие» [4.8]. Здесь, впрочем, наблюдается уже тот самый уклон мысли о. Серапиона, который Флоренский в своём «Отчете» в Оптиной назвал «злоупотреблением фантастикой»[4]. Существенно то, что, по о. Серапиону, «человеческая форма» также «сгорает» в самом конце и порождает из себя либо Ангелов, либо «пепел»,

---

[1] См., например, в лекции «Органопроекция» (1917) — *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения в 4 тт. Т. 3 (1). М., 1999. С. 402.

[2] У о. Серапиона есть представление о некоем планетарном «сверх-организме» всех людей, который он называет «i-омегой», но это ни в каком случае не София В. Соловьева или о. П. Флоренского. См. [3.8; 4.1; 4.8].

[3] См., например, статью «О типах возрастания» с концепцией «условной» и «безусловной» личности в человеке (*Павел Флоренский, свящ.* Сочинения в 4 тт. Т. 1. С. 281–282). Статья была опубликована в «Богословском вестнике» в 1906 г. (Т. 2. № 7. С. 530–568), но написана в Тифлисе, в конце июня 1905 г. Это было на летних каникулах, только в конце которых (в августе 1905 г.) Флоренский поехал в Оптину к о. Серапиону.

[4] См.: *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 223.

оставшийся вследствие «второй смерти» — распада на элементарные единицы развитого духа [4.8][1].

Никак не следует думать, что Флоренский (даже по молодости, когда в 1905 г. ему было лишь 23 года) сам лично некритически воспринимал идеи о. Серапиона и лишь для внешней благообразности не озвучил некоторые из его убеждений. В 1906 г. он привёл мнение некоего «отца Э.»[2], согласно которому о. Серапион был «в прелести», но, одновременно с этим, обладал смирением и полной нестяжательностью[3]. Тогда по этому поводу Флоренский лишь выразил недоумение, как одно может сочетаться с другим. Но в примечаниях к «Столпу» (примерно 1913 — начало 1914 гг.), как уже говорилось выше, о. Павел уже указывает на некоторую переоценку своих прежних представлений об о. Серапионе[4]. И можно предположить, что Флоренский, который как раз примерно в это время (лето 1914 г.) в частном порядке высказывался о «прелести» в духовном опыте Владимира Соловьева[5], не мог не видеть духовно недоброкачественных моментов и в труде Машкина. Но, в отличие от некоторых современных критиков Флоренского, сам Флоренский обладал способностью видеть мыслителей не только в черно-белом свете и умел (насколько это ему казалось справедливым) выделять из их трудов все полезное и нужное.

Таким образом, как представляется, можно видеть правоту Флоренского в самом главном из того, что касается «идейной собственности» между ним и о. Серапионом Машкиным. На этапе предварительного анализа можно утверждать, что основные идеи «Столпа» действительно самым тесным образом соотносятся с концепциями о. Серапиона только в пределах второго и, отчасти — третьего и четвёртого писем[6]. В рукописях о. Серапиона Флоренский нашёл прежде всего созвучие своим собственным исканиям Истины. Обнаружилось некоторое важное «сродство» душевного устроения обоих мыслителей, которое, однако, не распространилось на все важные аспекты их философско-богословских концепций. В этом отношении о. Павел Флорен-

---

[1] Можно заметить, что, несмотря на внешнюю схожесть, по сути, такая точка зрения не соотносится с трактовкой «второй смерти», представленной в восьмом письме «Столпа» — «Геенна».

[2] Как видно из материалов архива Оптиной пустыни, это — о. Эраст, с которым Флоренский встречался в Оптиной и с которым впоследствии (в 1906 г.) переписывался, сообщая ему о своей работе над рукописями о. Серапиона. См.: *Пентковский А. М.* Указ. соч. С. 224–226.

[3] *Павел Флоренский, свящ.* Сочинения в 4 тт. Т. 1. С. 218.

[4] См.: *Флоренский П. А.* Т. 1 (2). С. 621.

[5] См., например: Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. С. 92.

[6] Рамки статьи не позволяют показать ряд различий в концепциях Флоренского и Машкина на примере других глав-писем «Столпа».

ский (как и о. Серапион Машкин) был вполне самостоятельным и оригинальным мыслителем.

После публикации рукописей о. Серапиона возможность дальнейшего, более детального сопоставления идей Флоренского и Машкина, несомненно, привлечёт внимание историков отечественной философско-богословской мысли. Изучение самого творческого наследия о. Серапиона позволит, в свою очередь, восполнить существующие реконструкции «архива эпохи» конца XIX — начала XX вв. — весьма сложного, неоднозначного и замечательного периода в истории русской философии и русского богословия.

Жизнь и философия Александра Мейера

В. С. Рожнов

Александр Александрович Мейер (1874–1939), не слишком широко известный мыслитель Серебряного века, без чьих идей, однако, история русской культуры того времени не может считаться полностью известной и понятой. Причина, по которой мы до сих пор мало знакомы с наследием Мейера, во многом заключается в том, что он создал свои наиболее зрелые философские произведения уже в 20-е и 30-е гг., и не имел возможности их напечатать. Единственное издание его сочинений вышло в начале 80-х гг. в Париже, и давно разошлось по полкам библиофилов. О значительности его философских идей свидетельствует такие его собеседники в 20-е и 30-е гг., как М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев, А. Ф. Лосев и др.

С Лихачевым и Лосевым Мейер встретился в лагерях. Знакомство с Лосевым переросло в философскую дружбу, длившуюся на протяжении 30-х гг. и оставившую после себя материальное свидетельство в виде переписки.

В 30-е годы Александр Мейер строил советские каналы (после Беломорканала в качестве вольнонаемного работал на строительстве канала им. Москвы), а до революции и в 20-е гг. он был одним из заметных философов Северной столицы, который активно участвовал в насыщенной интеллектуальной жизни той эпохи. По своему характеру он не был, что называется, кабинетным мыслителем и оставил после себя сравнительно небольшое письменное наследие. Зато, по многочисленным свидетельствам, был прекрасным оратором, любящим и умеющим выступать с докладами и лекциями.

О харизме философа вспоминал М. М. Бахтин: «И вот там [в институте Лесгафта — *В. Р.*] преподавал Мейер и пользовался большим успехом и влиянием среди слушателей. Вообще фигура эта была замечательная. Замечательная. И как человек он был исключительный. Он и красив был очень. Очень красив. Прекрасная у него была, ассирийского типа, седоватая борода, великолепные глаза и так далее и так далее». Бахтин называет Мейера «живой фигурой», противопоставляя его Д. С. Мережковскому[1]. О мейеровском даре слова говорил Д. С. Лихачев, сидевший вместе с ним в лагере на Соловках. Даже хлысты, слышавшие Мейера на одном из заседаний Петербургского РФО, отметили его (и А. Блока) ораторский дар. Почти в любых воспоминаниях о Мейере упоминается его умение обаять слушателей.

Мейеровский дар слова включал в себя не только мастерство оратора, но и способность к изучению языков. Хотя он так и не окончил историко-филологический факультет одесского университета из-за революционной деятельности, но свободно читал философскую литературу на главных евро-

[1] М. М. Бахтин: беседы с В. Д. Дувакиным. М.: Согласие, 2002. С. 101.

пейских языках, а также на греческом и латыни. В 30-ые гг. его эрудицией восхищался Лосев, сам бывший эрудитом из эрудитов.

До октябрьского переворота Мейер был одним из самых деятельных участников Петербургского Религиозно-философского общества. Степень его участия наглядно иллюстрирует количество прочитанных им докладов. За период деятельности Общества (1907–1917 гг.) Мейер выступил с 9 докладами наравне с Мережковским, Вяч. Иванов сделал 8 докладов, Розанов — 6, Струве — 5, Бердяев — 4, и только Философов и Карташев выступали чаще — 10 раз. С марта 1917 г. Мейер фактически возглавлял деятельность РФО, до того, как оно прекратило свое существование в конце того же года.

На основе распавшегося РФО Мейер создал философский кружок, просуществовавший в Петербурге до конца 1928 г. Кружок Мейера, точнее целая сеть взаимосвязанных кружков, — это значительное событие в истории российской интеллектуальной жизни 20-х гг. В условиях идеологического диктата и репрессий против инакомыслящих со стороны большевистской власти в Петрограде-Ленинграде существовал, образно выражаясь, оазис свободной мысли, который наследовал традиции Серебряного века.

Мейеровские кружки не имели особого названия, а потому назывались по дням недели, в которые встречались участники: кружок «Воскресенье», кружок «вторничан», «Содружество». За 11 лет существования (с конца 1917 г. по декабрь 1928 г.) собрания «Воскресенья» посетило не менее 150 участников. Эта цифра на порядок меньше, чем число членов Петербургского РФО, превысившее к 1914 г. 1200 человек, однако, учитывая новые обстоятельства, она впечатляет. В 1928 г. многие участники собраний были арестованы по т.н. «делу Мейера». На этом история кружков закончилась.

К сожалению, о деятельности кружков остались лишь скудные сведения. Почти не сохранились тексты докладов, сообщений, обсуждавшихся на воскресных, вторничных и прочих встречах; безвозвратно утрачены и протоколы заседаний этих встреч. Одним из основных источников сведений являются протоколы допросов подследственных и свидетелей, а также «Обвинительное заключение», т.е. свидетельства заведомо неполные, неточные и подчас тенденциозные[1]. Но остались и подлинные воспоминания. Исходя из всего, мы знаем поименно главных участников кружка, приблизительно общее количество слушателей (уже приводилось), содержание обсуждавшихся тем, общее направление кружка.

Известно, что в кружке Мейера участвовали проф. И. М. Гревс, Г. П. Федотов (эмигрировавший из СССР в 1925 г.), краевед Н. П. Анциферов, известная в будущем пианистка М. В. Юдина, Н. В. Пигулевская и другие. Ко времени деятельности кружка относится длительное знакомство Мейера с

[1] Дело А. А. Мейера. *Публикация, подготовка текста, вступительная заметка и примечания Ирины Флиге и Александра Даниэля* // Звезда. 2006. № 11.

М. М. Бахтиным. Д. С. Лихачев, в кружке «Воскресенье» не состоявший, но проходивший по «делу Мейера», называет его «самым престижным в Петрограде-Ленинграде частным кружком интеллигенции»[1].

Кроме интеллектуально состоявшихся участников, в кружок приглашалась молодежь. Например, студенты тех учебных заведений, в которых преподавали старшие участники. О большом количестве молодежи среди «кружковцев» упоминает М. Бахтин. Круг участников постоянно менялся: кто-то уходил, кто-то приходил. Открытость кружка была несомненно сопряжена с опасностью разгрома, который в конце концов и произошел. Представляется, что Мейер осознанно шел на повышенный риск ради привлечения новых участников. Благодаря его организаторским действиям, кружок приобрел полу-публичный статус. Развитие кружка не пошло по пути замыкания в частный клуб давно знающих друг друга людей, в дружеские «посиделки», хотя такой путь был возможен и наиболее безопасен. Насколько можно судить, в кружок всегда оставалась возможность доступа со стороны.

Присутствие именитых участников, с одной стороны, и открытость для новичков, с другой, создали достаточно мощную структуру, напоминавшую Петербургское РФО. Как следствие, кружок Мейера стал интеллектуальным событием Петрограда-Ленинграда 20-х гг.

Обсуждавшиеся в кружке темы во многом наследовали темам петербургского РФО. По воспоминаниям Е. Н. Федотовой (жены Г. П. Федотова), «обсуждаемые вопросы <…> вращались вокруг освещения современных событий в духе христианства»[2]. Среди обговариваемых тем были такие, как «национальность и интернациональность, товарищество и братство, классовая борьба, родина, религия и революция», т.е. почти те же вопросы, которые обсуждались на собраниях Петербургского РФО. В 1923 году, например, на одном из собраний обсуждали тему соотношения религии и культуры. «Вопрос сводили к защите культурных ценностей (включая сюда и науку) от религиозного аскетизма <…> в особенности напирали на право неограниченной свободы исследовательской мысли в вопросах религии», — рассказывал Н. П. Анциферов на допросе.

Новой задачей стала выработка отношения к октябрьскому перевороту. Мейер придерживался социалистических взглядов, но занял по отношению к большевикам отрицательную позицию. По словам Е. Н. Федотовой, «большинство участников кружка смирились перед неизбежным, считая заговор и террор напрасным кровопролитием. Все они надеялись на эволюцию власти <…> Никакой определенной политической ориентации кружок не имел»[3].

---

[1] *Лихачев Д. С.* Воспоминания. СПб.: Логос, 1995. С. 225.

[2] *Федотова Е. Н.* Из воспоминаний о Г. П. Федотове // Мейер А. А. Философские сочинения. Париж, 1982. С. 454.

[3] Там же. С. 454.

Кружок постепенно двигался в сторону большей религиозности. В какой-то момент от обсуждения религиозных тем перешли к религиозной практике. По инициативе Мейера собрания начинались молитвенным правилом, в которое входили, помимо церковных молитв, молитвы собственного сочинения. «Отче наш» всегда читали на трех языках: церковно-славянском, латинском и немецком, в чаянии соединения Церквей. «Мейер… всячески стремился придать собраниям характер ритуала. Отмечая первую годовщину основания кружка, испекли хлеб и перед началом роздали его всем присутствующим»[1] (претензий на таинство в этом не было). Религиозность «кружковцев» имела свободный, вне-церковный характер. При явном сочувствии православию, инициаторы кружка Мейер и Федотов долгое время не участвовали в церковных таинствах. «Священников в кружке никогда не было, разве в виде случайных гостей на одном или двух собраниях»[2] — отмечала Е. Н. Федотова. Тем не менее, они бывали. Например, о своих посещениях кружка Мейера рассказал на допросе архим. Гурий (Егоров)[3].

В декабре 1928 г. участники «Воскресенья» и связанных с ним кружков были арестованы в рамках нашумевшего «дела Мейера». Всего по делу были арестованы 70 человек. Судебный приговор по делу «Воскресенья» был вынесен в июле 1929 г. По «делу Мейера» «сели», помимо большинства из вышеперечисленных участников кружка, Д. С. Лихачев и М. М. Бахтин. Мейер был приговорен к расстрелу, который был заменен десятью годами заключения.

После знакомства с деятельностью кружка Мейера напрашивается важный вывод: в советской России 20-х гг., вопреки всем препятствиям, как из-под асфальта появлялись ростки свободной от идеологического диктата мысли, свободной культуры. После такого символичного события, как отплытие «философского» парохода в 1922 г., не ограниченная идеологическими рамками мысль продолжала существовать, как ее не старались выкорчевать. Кроме кружка Мейера, вспоминаются московские собрания «имяславцев», московская же ГАХН, отдельные персоналии: уже упоминавшиеся А. Ф. Лосев, М. М. Бахтин, Д. С. Лихачев, а также С. Н. Дурылин, о. П. Флоренский, А. А. Ухтомский, В. П. Зубов, В. Н. Муравьев и др.

М. Бахтин не случайно проходил по «делу Мейера», хотя «кружковцем» и не был. 20-ые гг. были периодом интенсивного философского общения ме-

---

[1] *Анциферов Н. П.* Воскресенье // Мейер А. А. Философские сочинения. Париж, 1982. С. 460.

[2] *Федотова Е. Н.* Из воспоминаний о Г. П. Федотове. С. 455.

[3] Первый наместник открытой после Отечественной войны Троице-Сергиевой Лавры (1945–46), в 1946 хиротонисан во епископа, с 1952 года — архиепископ, с 1959 года — митрополит, с 1960 по 1961 год — митрополит Ленинградский и Ладожский, постоянный член Св. Синода. Ум. 1965.

жду двумя мыслителями. В текстах Бахтина, особенно ранних, ясно видно, как его мысль здесь и там вплотную приближается к мысли Мейера.

Здесь пришло время кратко обрисовать философские идеи Мейера. Пожалуй, центральная тема его размышлений, проходящая красной нитью через все его работы — от ранних до зрелых, — это тема личности. Интуиция личности двигала мысль Мейера, начиная с ранних работ, когда в Петербурге он примкнул к движению «мистического анархизма».

В 20-ые и 30-ые годы Мейер разработал оригинальное учение о личности. Пользуясь собственным выражением философа, его можно назвать учением о «зовах и откликах». Согласно идее Мейера, жизнь (одна из фундаментальных интуиций его философии) представляет собой беспрерывную и вселенскую череду зовов и откликов, или вселенский диалог. Жизнь является не субстанцией, вещью, но действием, творческим актом. Ее содержание и составляет перекличка мировых голосов. В основе жизни лежит диалектика единого и множественного. Мейер описывал ее так: «жизненный акт есть единый и в то же время множественный. <…> Акты существуют тогда, когда они могут соединяться, заменять один другой, когда они могут жить жизнью друг друга, опытом друг друга, единством во множестве».

В обращенном к другому творческом акте индивид, «я» выходит за пределы своей замкнутости. Чтобы реализоваться как личность, индивид должен включиться в ритм общей жизни, в череду зовов и откликов, пожертвовав своей индивидуальностью ради «другого». Таким образом, жертва со стороны «я» ради «другого» — необходимое условие претворения индивидуума в личность. Динамикой, ритмикой жизни личности оказывается ритмика жертвы.

Проследив соответствия между построениями Мейера и Бахтина, мы увидим между ними разногласие по отношению к роли жертвы. По Бахтину, «я» жертвует «другим» ради собственной реализации. Для философии Мейера идея «жертвы» ради «другого» является основополагающей, наряду с идеями «личности», «жизни», «жизненного ритма».

Понимаемая как череда зовов и откликов, жизнь оказывается принципиально словесной. Философия жизни оборачивается философией языка. Поскольку на язык, служащий выражению жизненных содержаний, должны перейти некоторые свойства жизни, чтобы он стал ей адекватен, постольку слово у Мейера обладает таким принципиальным качеством, как многозначность. Иначе бы слово не смогло выразить жизненную диалектику единого и многого. Слово в своей полноте, «живое» слово оказывается символом, включенным в бесконечную череду зовов и откликов жизни.

Мейер постоянно подчеркивает, что с помощью слова, символического действия индивид прорывает изолированность своего «я» и входит в общение с реальностью, лежащей за его границами. В этом — принципиальная жизнеустроительная роль слова для человека. Причем реальность, в которую

человека вводит отклик жизни, превышает одно только эмпирически данное, феноменальное. Слово-символ несет не только познавательный, но волевой, этический момент. Жизнь, помимо только «данного», феноменального, несет в себе ценность. Зов жизни, обращенный к человеку, несет в себе этический призыв, заповедь. Отклик жизни, поэтому, является не только познавательным актом, но и этическим действием, поступком: «Наше участие в реальности не исчерпывается ее познанием: мы действуем в ней, внося в нее свою волю, творя реальность» (через слово). Представление о слове как о поступке, очевидно, чрезвычайно близко идеям М. Бахтина, также как и идея «зовов и откликов»[1].

Внимание к проблеме языка и понимание его активной роли в процессе познания — это примета мировой философии XX в. Но обращенность к этой теме со стороны таких русских мыслителей, как Мейер или Лосев имеет под собой и специфически национальную подоплеку. Я веду речь не о наследии Серебряного века, а о культурной политике в 20-ые гг. В это время советским государством была объявлена грандиозная по масштабу война против «старой» культуры и начато строительство новой, пролетарской. В молодом государстве закрывали, сносили или приспосабливали под новые цели церкви и монастыри, переименовывали улицы, упразднили систему академических званий, создали новую государственную символику, перенесли столицу и т.д. Развивался язык новой государственной пропаганды: возникали образы «героев» и «врагов». На глазах утверждалась новая символическая картина мира. Советскую мифологию живописал А. Ф. Лосев в «Диалектике мифа». Существует прямое подтверждение того, что роль языка в создании новой социальной реальности интересовала Мейера. Его нам дает Д. С. Лихачев, сидевший вместе с Мейером в Соловецком лагере.

По словам Лихачева, в лагере «одной из самых важных тем наших разговоров была тема “мифа” и другая связанная с ней — “слова”»[2]. «Искать мифы и исследовать их на наших “заседаниях” было необычайно интересно. <…> Когда у нас оставалось время от обязательной работы, то <…> делались небольшие сообщения, именовавшиеся докладами». Лихачев объясняет этот интерес так: «Уже в двадцатые годы власть “словесных формул”, мифология языка стала занимать все большее и большее место в советской действительности. “Власть слов” становилась самым тяжким проявлением “духовной неволи”. Поэтому в нашем… кружке обсуждение вопросов языка и языковой культуры становилось одной из самых важных тем»[3].

---

[1] См. *Исупов К. Г.* Михаил Бахтин и Александр Мейер // М. Бахтин и философская культура XX века. Вып. 1, ч. 2. СПб, 1991; *Он же*. Слово как поступок: О философском учении А. А. Мейера // Вопросы философии. 1992. № 7.

[2] *Лихачев Д. С.* Воспоминания. СПб.: Логос, 1995. С. 227.

[3] Там же. С. 228–229.

В трудах Мейера, в отличие от лосевских, мы не найдем прямой критики новой идеологии. Но взгляд на контекст времени показывает, насколько учение Мейера о «зовах и откликах», жертве ради другого не созвучно эпохе. Да что там: прямо противоречит ее духу. Сравните: вместо чувства жизни и чувства личности как чего-то непосредственно данного и самоценного — дух партийного доктринерства и утопизма, вместо «зовов и откликов» — насильственное утверждение единой идеологии, вместо жертвы ради другого — репрессии против тех, кто не вписывается в порядок нового общества. Выглядит так, будто Мейер сознательно шел философскими путями, уводящими в сторону от советской действительности.

Воспоминания Лихачева показывают, что интеллектуальная жизнь не замирала даже в лагере. Оказывается, что не только в советском Ленинграде, но и в лагере — этой квинтэссенции тоталитарного режима — в какой-то степени продолжала существовать и мысль, и философия.

Например, Лихачев рассказывает, как Мейер прочитал лекцию роте заключенных: «Вскоре и в этой третьей роте неугомонный А. А. Мейер, привыкший постоянно выступать с лекциями и докладами перед самой различной аудиторией, прочел лекцию на какую-то сложную философскую тему. Лекция его была в широком ротном коридоре. После лекции комроты барон Притвиц элегантно расшаркался и поблагодарил Александра Александровича за “чудесную лекцию”, в которой явно ничего не понял, как, впрочем, и большинство “слушателей”»[1]. Эта история показательна, хотя и выглядит почти курьезно. Беседы на философские темы велись в лагере, как кажется, постоянно. Лихачев вспоминает: «А. А. Мейер был человек русской разговорной культуры. Он принадлежал к тем, чьи взгляды формировались в бесконечных русских разговорах. В Кримкабе у него были сильные собеседники (Данзас, Гордон, Сухов, Андреевский, Смотрицкий и др.), но не было ему равных. Важно, однако, что была молодежь, которую он мог учить, читать своего рода лекции <…> Удивительное было свойство А. А. Мейера: на все решительно в общественной жизни откликаться философскими размышлениями»[2].

Думается, что для Мейера и для других интеллектуалов философия стала в лагере средством выживания. В лагере он начал несколько новых работ. Подобно ему будущие книги будет продумывать Лосев на Беломорканале.

Об общении с Мейером и его философском наследии Лихачев отзывался очень высоко. По его словам, лагерные «разговоры с А. А. Мейером и со всей окружавшей его соловецкой интеллигенцией были…» для него «…вторым (но первым по значению) университетом»[3]. «Философские сочинения» Мейера, вышедшие в Париже в 1982 г., произвели на Лихачева впечатление напи-

[1] Там же. С. 224.
[2] *Лихачев Д. С.* Воспоминания. СПб.: Логос, 1995. С. 226–227.
[3] Там же. С. 220.

санных как бы со знанием работ Леви-Стросса, К. Юнга, Б. Малиновского и А. Ф. Лосева, вышедших позднее, — настолько они предвосхитили их идеи»[1].

На Беломорканале Мейер встретил нового философского собеседника, познакомившись с А. Ф. Лосевым. Идеи Мейера о творящем реальность слове не могли не найти отклик у исследователя мифа Лосева. Два философа продолжили общаться после выхода на волю: лично и через переписку. Несколько писем из нее сохранились[2]. Несомненно, что общение между Лосевым и Мейером, длившееся до смерти Мейера в 1939 г., было значимым для обоих мыслителей.

Здесь мы укажем на конкретные следы влияния одного на другого. В письме Мейеру 1939 г. Лосев писал, что его учение «о человеческой жизни и о всем мире как о жертве… невозможно забыть». А в 1942 г. Лосев создает художественный рассказ «Жизнь»[3], в котором главный герой ищет ответ на вопрос о ее смысле. И после долгих поисков находит ответ. Ключом к пониманию жизни оказываются идеи родовой жизни и жертвы. Но ведь идея жизни как жертвы — мейеровская, и, как мы знаем из переписки, Лосев о ней был осведомлен. Так что получается, что главный герой рассказа Лосева отвечает на вопрос о жизни по-мейеровски.

Имя Александра Мейера известно в гораздо меньшей степени, чем имена многих других русских философов XX века, например, того же Лосева или Бахтина. Можно с уверенностью сказать, что его наследие заслуживает большего внимания, чем оно пока имеет. В этой статье мы постарались указать на то, как высоко идеи Мейера ценились его современниками.

Малоизвестность, чуть ли не забытость Мейера напрямую связаны с тем, что наиболее зрелый и плодотворный период его творчества пришелся на 20-ые и 30-ые гг. Тогда его голос не мог быть слышен за грохотом пропагандистской машины. Однако постепенно поднимаемое из-под спуда наследие Мейера, как и других независимых от идеологических рамок мыслителей того времени, свидетельствует о величии подлинной русской культуры, продолжавшей в то время существовать где-то на глубине. Поскольку мысль, философия далась таким людям ценой личного подвига, жертвы, то ее исследование является не только научной задачей, но и выполнением долга перед ними и русской культурой.

---

[1] Там же. С. 227.

[2] Переписка опубл. в журнале «Вопросы философии» (2000. № 3)*; Троицкий В. П.* Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., Аграф, 2007.

[3] Опубл. в: *Лосев А. Ф.* «Я сослан в XX век... ». Т. 1. М.: Время, 2002.

РАЗДЕЛ IV

АНТИЧНЫЕ ШТУДИИ

«Все в едином»–II, или из истории эвгемеризма в Малой Азии VII–III вв. до н.э.*

Е. А. Круглов

Свое увещевательное послание к колоссянам апостол Павел завершил (I Колосс. 3,11), как известно, афористическим постулатом, что меж братьями по вере нет этнических (языческих) различий, ибо во всем присутствует Христос — единый владыка и Спаситель. Живший среди людей и после смерти земной причисленный своими адептами к сонму сил небесных, как *единственно* воскресший, единосущный отцу своему и, стало быть, сам небесный владыка, истинный и *единственный* Спаситель-Сотер, Христос в начале новой эры оказывается не просто харизматичной личностью из Галилеи.

В условиях духовных исканий кризисной для античного социума эпохи, когда шла переоценка основ традиционного мировосприятия, в наступившие «сумерки богов» вакуум духовный стал заполняться, среди прочего, поисками и «находками» новых сотеров и новых небесных владык, где свою лепту внесло, заняв заметную нишу в истории философии религии, и учение Эвгемера.

Традиционно эвгемеризм, как новомодное религиозно-философское осмысление культа олимпийских богов, относят, судя по античному наследию позднего Рима (Serv. Aen. VIII. 275)[1], ко времени, воспоследовавшему за жизнедеятельностью автора этого учения, то есть с III в. до н.э. и далее, когда

---

* Статья является логическим продолжением публикации «Все в едином» (СОФИЯ. Вып. I. Уфа, 2005), хотя анализируемый материал уводит читателя в глубь времен, к истокам явления.

[1] *Warmington E. H.* Remains of Old Latin. L., 1961. V. 1. P. 414–419; *Gurst G. H.* Euhemeros von Mesene // Lexikon der Antike. Lpz., 1979. S. 163; *Тронский И. М.* История античной литературы. М., 1983. С. 228 сл., 293 сл.; *Штаерман Е. М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987. С. 118 сл.

на территориях и особенно при Дворах эллинистических царств началось едва ли не повсеместное обожествление их правителей[1]. Спроецировав указанную тенденцию, по характерной для ментальности древних доминанте цикличности времен и эпох, на период ранней древности, Эвгемер стал всерьез полагать царскую (человеческую! — Е. К.) природу и самих владык Олимпа. Таким образом, «официальным» временем рождения эвгемеризма является эпоха раннего эллинизма.

Между тем, внимательный анализ материалов археологии и эпиграфики западного побережья Анатолии, где компактно сосуществовали друг с другом Лидия и Иония, Кария и Ликия, обнаруживает на указанных землях уходящую далеко в глубь веков практику почитания гробниц (не кенотафов!) таких широко известных по классической мифологии персонажей, как Сарпедон и Беллерофонт, потомков Аполлона и Асклепия, а равно и гераклида Телефа[2]. Что с очевидностью свидетельствует о традициях, условно говоря, «стихийного эвгемеризма», видимо, задолго до времени жизни эллинистического философа, во всяком случае, на землях Восточного Средиземноморья.

Что касается античного Запада, то здесь с легкой руки уроженца Мессены его концепт действительно получает развитие, вероятно, не ранее III века. Во всяком случае, можно с определенной долей вероятности фиксировать воздействие его идей на воззрения уроженца Калабрии Квинта Энния (239–169 гг. до н.э.). Исторический эпос последнего, «Анналы» в 18 книгах (от бегства из Трои Энея и до времени Энния), был длительное время популярен в элитных салонах интеллектуалов поздней республики, уступив свое место лишь с появлением «Энеиды» Вергилия, тогда как переведенная с греческого на латынь эрудированным калабрийцем «Священная хроника (запись)» Эвгемера осталась достоянием массового сознания в Риме рубежа политических вех, сохранив при этом качества религиозно-дидактического рационализма[3].

Еще глубже, чем на Кв. Энния, оказалось, судя по всему, влияние теории Эвгемера на Марка Теренция Варрона (116–27 гг. до н.э.), продуктивного автора множества трактатов по языку и литературе, математике и древностям Рима. Среди обширного, но плохо сохранившегося его наследия интересны дошедшие до нас фрагменты «Antiquitates rerum divinarum». Труд этот некогда состоял из 16 книг, где четыре первые были посвящены ранним жреческим коллегиям Рима (в том числе хранителям Сивиллиных книг), следую-

---

[1] *Бенгтсон Г.* Правители эпохи эллинизма. М., 1982. С. 147 сл.; *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985. С. 221 сл., 234 сл.; *Климов О. Ю.* Государство Пергам. СПб., 2010. С. 62–67; *Левек П.* Эллинистический мир. М., 1989. С. 144–153.

[2] См. в этой связи: *Childs W.* The city reliefs of Licia. Princeton, 1978; *Клейн Л. С.* Бесплотные герои. СПб., 1994. С. 168 сл.; *Круглов Е. А.* Культ Аполлона Тельмесского // Мнемон. Вып. 5 / Под ред. проф. Э. Д. Фролова. СПб., 2006. С. 365 сл.

[3] *Штаерман Е. М.* Указ. соч. С. 153.

щие четыре — религиозным празднествам и святилищам. Книги с 9 по 11 освещали религиозные игры, а также ритуалы обряды посвящения Римской civitas, тогда как две последующие были отведены для общественных и частных sacra. И, наконец, последние три книги подробно освещали различные категории богов, ряд которых на территории Рима был установлен (!) — по Варрону — Ромулом и Титом Тацием. При этом все почитаемые в римском социуме божества в трактате Варрона были поделены на вечных (исконных) и определенных, то есть тех, что *стали* богами из числа людей. А в числе последних указаны как чтимые одним племенем (privati), так и почитаемые всеми, то есть communes: Геракл, Либер, Диоскуры. Причем и в этой категории есть две своеобразные «подгруппы», на которые рационалистически мысливший даже в теологии Варрон стратифицировал владык судеб человеческих: есть божества небесные или высшие (superi), а есть и низшие, земнородные (terrigenae), имеющие вместо ног змей, как наследие хтонизма (Serv. Aen. VIII. 275–278).

Таким образом, перед нами если и не буквальное следование Эвгемеру, то, во всяком случае, пример несомненного воздействия идей уроженца Мессаны на общественно значимого современника Цезаря и Октавиана. Фактически же Варрон с присущим любому римлянину прагматическим рационализмом «расщепил» религию на три составляющих (?!): а) религию мифическую, по Варрону, откровенно «ложную»; б) физическую — правдивую, но засоренную массой суеверий; наконец, в) гражданскую — необходимую и, стало быть, верную.

Подытоживая многотомный и по-своему уникальный труд, Варрон не счел нужным завуалировать свои воззрения на религию как чисто государственное *учреждение*, в данном случае — римской civitas, ибо «государство старше своих богов, как и живописец старше своих картин». Отсюда уже один шаг до Полибия (факторы, сдерживающие толпу, — это вера в богов и страх недр Аида), а также Цицерона и эпикурейца Лукреция Кара (источник веры — людской страх)[1].

Таким образом, не один только Варрон, но, как представляется, целый ряд фигур первой величины интеллектуально-культурной элиты Рима рубежа эр оказались в той или иной степени подвержены воздействию идей новых (?) философско-рационалистических учений эллинизма.

Что же касается современного Эвгемеру Восточного Средиземноморья, то на спектре его религиозно-философских представлений сказывались и

[1] *Boyancée P.* Etudes sur la religion romain. Paris, 1972. P. 255 sq.; *Cardauns B. M.* Terrentius Varro. Wiesbaden, 1976. S. 3 sq; *Державицкий Е. В.* Цицерон о природе богов // Цицерон. О природе богов. СПб., 2002. С. 10, 17–18.

общие особенности эллинского менталитета[1], и близость консервативного Востока[2], и оттуда же шедшие флюиды вечных поисков и постижения Единого владыки.

Постулируя вслед за И. М. Дьяконовым несомненный консервативный традиционализм Востока вообще, мы применительно к региону юго-западной Анатолии опираемся на весьма выразительный археолого-эпиграфический материал культовой сферы. Здесь вплоть до времен позднего эллинизма существовала практика божеств до-олимпийского круга, восходящая, судя по всему, к пеласгическим традициям почитания богов-титанов. В числе последних в свое время заметную, если не центральную, роль играла дочь титана Перса Геката, владычица судеб земли и моря, душ влюбленных и умерших, пастухов и коневодов (Hes. Theog. 421–452). В те же изначальные времена она сочетала в себе небесную (дневную) уранию и ночную хтонию, откуда у нее в руках ключи судьбы и факел. Как покровительница ночной охоты, она предшествовала Артемиде лунной и селене, имея в числе своих спутниц собак и охраняемых ими привидений и призраков Аида[3]. Адская ее свора по эстетическим соображениям Балкан эпохи классики была, естественно, вне изобразительной сферы. Что же касается самой грозной титаниды, владычицы ночного мрака, всех колдуний и чародеев, то ее изображения для приношений на стыке дорог в виде трехликого божества Гекаты Триморфы, судя по Павсанию (II. 11. 8; 22. 7; 30. 2), были нечасты для Балкан и располагались в считанном количестве мест: в Сикионе и Аргосе, Афинах, а также на Эгине и в Мегарах. При этом в Мегарах (Paus. I. 43. 1) ее отождествляли с умершей здесь же Ифигенией, а на Эгине культ ночной хтонии возводили к основателю таинств фракийцу Орфею. Если при этом учесть, что вышеуказанные полисы и регионы Балкан изначально были заселены этносом пеласгического круга — карами[4], то догреческий характер культа Гекаты вызывать сомнений не будет. В виду того, что от эпохи архаики вплоть до позднего эл-

---

[1] В этом плане, как представляется, определяюще-значимыми для постижения проблемы оказываются следующие исследования концептуального характера: Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994; *Андреев Ю. В.* Цена свободы и гармонии. СПб., 1998; *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. М., 2001; *Суриков И. Е.* Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н.э. (Софокл, Еврипид, Аристофан). М., 2002.

[2] Диаметрально противоположные оценки религиозного традиционализма Востока были отчетливо отражены, как очевидно, в работах Ж. Дюмезиля (Верховные боги индоевропейцев. М., 1986) и И. М. Дьяконова (Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990).

[3] *Тахо-Годи А. А.* Геката // МНМ. М., 1998. Т. 1. С. 269.

[4] Подробнее о карах и сопровождавшей их в переселении субмикенской керамике см.: *Mellink M.* Archaeology in Asia Minor // AJA. V. 78/4. 1974. P. 114; *Hood S.* The Minoans. L., 1971. P. 117; *Boardman J.* The Greeks overseas. L., 1980. P. 46–48, 53; *Откупщиков Ю. В.* Догреческий субстрат. Л., 1988. С. 48 сл., 153 сл.; *Greaves A. M., Helwing B.* Archaeology in Turkey // AJA. V. 105/3. 2001. P. 468 ff.

линизма и Рима рельефы, теофорные имена и посвящения Гекате Триморфе встречаются порой в милетских колониях на Боспоре[1], а чаще — на побережье Малой Азии[2], ряд исследователей делают вывод, что и сам ее культ шел в греческий мир «из глубин Карии»[3]. Но в действительности все было, видимо, несколько иначе: в период поздней античности культ этой титаниды, помимо практики орфиков Эгины и почитания в Спарте[4], стал сходить на нет, забываясь и заменяясь «изоморфами» (мегарская Ифигения), в то время как сдвинутые дорийцами вначале на острова Архипелага коренные жители Балкан, лелеги и карийцы, перебравшись в годы лихолетья Троянских битв на западное побережье Анатолии, вплоть до эпохи раннего эллинизма продолжали почитать и отправлять культ своих древних хранителей, в том числе и Гекаты. Среди прочего, об этом свидетельствует и археологический материал раскопок 1968–1972 гг. греко-карийского городка Книда, в ходе которых было обнаружено хорошей сохранности изображение V в. до н.э. Гекаты с собакой у ног[5]. Из соседнего с Книдом культового центра Карии, Миласы, до нас дошел эпиграфический материал широкого временного диапазона, среди многочисленных надписей которого есть и такие, которые свидетельствуют об активной и регулярной практике жрецов-правителей Карии IV в. до н.э. почитания культа Гекаты: ϑιερέως του Ἑκά[της] (LBW, № 371). При этом магическая сила «огней Гекаты» в сознании принимавших участие в ритуале карийцев, лидийцев и мисйцев (Herod. I. 172) была, надо думать, столь велика и незыблема, что даже 8 веков (!) спустя Юлиан Апостат пытался возродить в

---

[1] О святилище и роще Гекаты возле Ольвии есть античная традиция (Ptol. Geogr. III. 5. 2; Anon. Peripl. 84–85), а также теофорные имена с основой на ΕΚΑΤ (КБН. № № 993, 1137). Подробнее: *Русяева А. С.* Религия и культы античной Ольвии. Киев, 1992; *Шауб И. Ю.* Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н.э.). СПб., 2007. Относительно Гекаты в Пантикапее III в. до н.э. — I в. н.э. см.: *Акимова Л. И.* Новый памятник скульптуры из Пантикапея // ВДИ. 1983. № 3; *Толстиков В. П.* Святилище на акрополе Пантикапея // ВДИ. 1987. № 1. С. 102 сл.

[2] *Le Bas Ph., Waddington W.* Voyage archeologique en Grece et en Asie Mineure. Paris, 1870. T. 3. Premier part. (далее — LBW) S. 767; *Head B. V.* Historia numorum. Oxf., 1911. P. 667; *Голубцова Е. С.* Идеология и культура сельского населения Малой Азии I–III вв. н.э. М., 1977. С. 74–75.

[3] *Толстиков В. П.* Указ. соч. С. 107 (со ссылками на предшествующую литературу по вопросу о Гекате).

[4] Показательно посвящение «владычице Спарты» Гекате с Боспора III в. до н.э.: КБН. М., 1965. № 22. С. 29 сл.

[5] Тем самым подтвердилось мнение А. Ломонье (*Laumonier A.* Les cultes indigenes en Carie. Paris, 1958. P. 420) о культовых приношениях собак Гекате, а не только Аресу.

ходе рокового персидского похода эту рискованную для профанов древнюю практику[1].

Впрочем, вернемся от Юлиана в Анатолию времен эллинизма, где наряду с уже реликтовой для Балкан, но действенной для Малой Азии практикой почитания Гекаты сохранялись традиции почитания еще одного доэллинского реликта — двойного топора-лабриса, как непременного атрибута власти верховного божества в ассиро-вавилонской и крито-минойской культурах III–II тыс. до н.э., а также (Dion. Halik. III. 61. 2) в наследии ранней Этрурии[2].

Этот лабрис — ′άστροπελέκυς служил в карийской Миласе обязательным атрибутом Зевса Кретагена-Осого(а), а культ последнего с андрогинной иконографией *совершенно самодостаточного* божества и символикой верховной власти над сферами Неба и Земли, единства мужского и женского начал, был едва ли не исконным на побережье Анатолии, судя по ономастике древнейших родовых фил юго-запада Малой Азии (CIG, № 2695; LBW, №№ 347, 348, 360, 362, 394, 400). В таком качестве он, очевидно, восходил ко времени пеласгического религиозного «монизма» (?) с культом изначально Единого владыки Макрокосма[3].

Впрочем, если Осого(а) и был в мире пеласгов изначально Единым с соответствующими его статусу инсигниями власти, то у Зевса Кретагена, судя по Страбону (XIV. 2. 23) и Плутарху (Gr. Quest. 45–46), лабриса в державной длани не было достаточно долго, вплоть до вручения оного владыке Олимпа его прошедшим инициации великим сыном Гераклом от лидийской царицы Омфалы[4]. Так или иначе, несомненна древняя связь трех элементов этого культа — лабриса, Зевса и Геракла, где последний воспринимался в эпоху классики как сын Олимпийца Алкид, тогда как в предшествующие эпохи был известен как глава коллегии пяти дактилей-куретов или тельхинов-

---

[1] Со ссылкой на Порфирия и Прокла Э. Доддс называет эту практику почему-то «халдейской». См.: *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003. С. 277–279.

[2] *Brentjes B.* Von Schanidar bis Akkad. Lpz., 1968. S. 88 sq; *Cook A. B.* Zeus. A study in ancient religion. Cambridge, 1925. V. II. P. 552 f; *Nilsson M. P.* The Minoan-Mycenaen religion. Lund, 1927. P. 186 ff; *Drews R.* Lihgt from Anatolia on the Roman Fasces // AJPh. V. 93. 1972. № 1. P. 46 f; *Немировский А. И.* Этруски. От мифа к истории. М., 1983. С. 114 сл.

[3] *Круглов Е. А.* Культ верховного божества-андрогина на западе Малой Азии (в печати)

[4] Интересна в этом плане работа Дж. Галлавотти (*Gallavotti G.* Labyrinthos // PLP. V. 54. 1957. S. 162 sq) о ликийском варианте («следе») появления лабриса у милasского Зевса. Инициационный характер и обязательный в таких обстоятельствах травестизм Геракла, объясняющие истинные причины пребывания героя в «рабстве» у Омфалы, уже не раз отмечались исследователями: *James E. O.* The cult of mother-goddess. L., 1959. P. 249; *Видаль-Наке П.* Черный охотник. М., 2001. С. 166; *Ботвинник М. Н.* Омфала // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 255; *Круглов Е. А., Подопригора А. Р.* Гераклиды в Анатолии? // Археология. История. Культура. Уфа, 2009. С. 104 сл., 111–112.

корибантов на Крите, спасавших только что родившегося Зевса от мстительного Кроноса[1]. Как бы там ни было на Крите во «время Оно», но на западе Анатолии эпохи эллинизма Алкид почитался как несомненный сын Зевса, оставивший ряд вполне исторических потомков-гераклидов, правителей сопредельных территорий и царств на малоазийском побережье[2]. Подтверждают это и дошедшие до нас материалы нумизматики. В частности, ряд монет Родоса и Книда, Самоса и Византия начала IV в. до н.э. с изображением юного Геракла в борьбе с двумя змеями повторяют легенды имиссий Фив второй половины V в., однако чеканились они уже не в Беотии, а участниками Книдской Лиги, противостоявшей с 394 г. до н.э. как Персии, так и Спарте (отсюда две змеи)[3].

Если юный Геракл символизировал соответствующий возраст и участников Книдской Лиги, то зрелый Алкид среди множества присущих ему качеств *сотера* был еще и покровителем торговли в Олимпии и на Фасосе, в Милете и, естественно, в ряде его колоний — полисов Боспора, а также в городах Этрурии[4]. И если не лишена своих исторических оснований версия Геродота об истоках этногенеза этрусков в лидийском регионе Малой Азии, то в этом случае не вызывает проблем понимание обстоятельств изображения взрослого, бородатого Геракла на монетах соседней с Лидией Ликии, в том числе из Тельмиссы (Plin. Nat. Hist. V. 107) или Тельмессы (Strabo XIV. 665; Arr. Anab. I. 24. 4), древнего общего культового центра карийцев и ликийцев[5]. К этому-то взрослому Гераклу возводили свою родословную по женской, ма-

---

[1] *Jaenmaire H.* Couroi et courètes. Lille, 1939. P. 323 sq, 338 sq, 548 sq; *Зайцев А. И.* Геракл // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 277–282; *Тахо-Годи А. А.* Кабиры // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 603; *ее же*. Тельхины // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 499; *Лосев А. Ф.* Куреты // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 29; *Ботвинник М. Н.* Дактили // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 348. Оригинальную концепцию связи критских куретов-дактилей с шаманской практикой Дедала см.: *Андреев Ю. В.* От Евразии к Европе. СПб., 2002. С. 522 слл. О связи куретов /кабиров с Идейским (критским) Гераклом см.: *Подопригора А. Р.* Геракл и Megaloi Theoi Самофракии // От Древности к Новому времени. Уфа, БашГУ, 2010. Вып. XIII. С. 3 слл.

[2] *Зайцев А. И.* Гераклиды // МНМ. М., 1998. Т. I. С. 283; *Круглов Е. А., Подопригора А. Р.* Указ. соч. С. 113.

[3] *Holm A.* Griechische Geschichte. Berlin, 1891. Bd. III. S. 54; *Hill G.* A history of Cyprus. Cambridge, 1949. V. I. P. 62 ff; *Head B. V.* Historia numorum. Oxf., 1911. P. 573; *ibid*. A guite to the principal coins of the greeks from 700 B. C. to 270 A. D. L., 1959. Pl. 19 and 23. P. 33 ff.

[4] А. Б. Ашик (История Боспорского царства. Одесса, 1849. Ч. 3. С. 52) даже полагал без особых, впрочем, филологических аргументов, что имя героя Геракла «нарицательное» и восходит к финикийскому Хирокель, где последнее обозначает «купца вообще». О почитании Геракла как покровителя торговли см.: *Зограф А. Н.* Античные монеты // МИА. 1951. Вып. 16. С. 147. Табл. 35. № 19–20; *Farnell L. R.* Greek hero cults and ideas of immortality. Oxf., 1921. P. 148–153; *Немировский А. И.* Указ. соч. С. 212; *Попова Е. А., Коваленко С. А.* Об аспектах культа Геракла в Херсонесском государстве // РА. 1997. № 2. С. 8 сл.

[5] *Ruge W.* Telmessos // REPW. Bd. V–A (I). 1934. Stb. 409 sq; *Head B. V.* A guite… Pl. 19. № 47. P. 35.

лоазийской линии, жрецы ликийского святилища, как о том свидетельствует обширная генеалогическая надпись в 300 строк из Энеанды римской поры[1]. Если последние эпигоны этой генеалогии смогли застать «греческое возрождение» эпохи Антонинов, то истоки родословной восходили к жене Тарконда Третьего, внука Тарконда (или Тархона) Первого, прямого наследника гераклида Телефа. Последний был широко известен в мифопоэтической традиции эллинского мира своими злоключениями из-за полученной от копья Ахилла раны (Apollod. Epit. III. 17, 20) и, после излечения, как основатель ряда династий правителей Пергама и Мисии[2]. Между тем, «вскормленный ланью» (откуда и имя — Телеф) имел наследников, вероятно, не только на северо-западе Анатолии: легенда оленя (или лани) на аверсе иррегулярных электровых статеров Эфеса и Галикарнаса VII–VI вв. до н.э.[3] с очевидностью свидетельствуют о притязаниях авторитарных правителей этих полисов на причастность к кругу родичей Телефа, а через него — к гераклидам. И если на заре XXI века новой эры ряд антиковедов западной Европы проецирует в условиях кризиса католицизма свой скептицизм на поиски аналогов в античном мире[4], то в многогранном его наследии при желании, конечно, можно отыскать многое — достаточно припасть к киникам «школы Антисфена» или Лукиану… Однако археолого-эпиграфический материал Малой Азии VII–III вв. до н.э., представленный выше, свидетельствует, скорее, об обратном: вера в Сарпедона и Геракла, Подалирия и Телефа, как *реально живших* героев-предков аристократии и жречества Западной Анатолии, была не «опиумом для народа», а живым источником уверенности и радости ежедневного бытия, равно как и религиозного рационалиста Эвгемера никто к скептикам, а тем более к киникам не причислял.

Завершая наш анализ свидетельств малоазийской практики почитания первопредков-героев, по большей части восходивших к Зевсу-владыке Олимпа верховному и Единому, приведем еще один памятник эпиграфики юго-западной Анатолии V–IV вв. до н.э. Речь идет о найденной в ходе раско-

---

[1] *Wilhelm A.* Zu Griechischen Inschriften // Archeologisch-Epigraphische Mittellungen. 1897. Bd. 20. S. 77; *Колобова К. М.* Из истории раннегреческого общества (о. Родос в IX–VII вв. до н.э.). Л., 1951. С. 239.

[2] *Ботвинник М. Н.* Телеф // МНМ. М., 1998. Т. II. С. 498 сл.; *Климов О. Ю.* Указ. соч. С. 62 сл.

[3] *Jeffery L. H.* The local scripts of Archaic Greece. Oxf., 1961. P. 353; *Kraay C. M.* Archaic and Classical Greek Coins. Los-Angeles, 1976. P. 23.

[4] Мы имеем в виду порочную практику «сочетания» официального целибата католического клира с его оборотной стороной — педофилией и официально узаконенной в ряде стран Западной Европы регистрацией однополых браков, что, как кажется, серьезно подрывает этические основы католицизма и толкает порой антиковедов на «утешительные» (?) поиски неверия в античной Греции. См. в этом плане: *Вен П.* Греки и мифология: вера или неверие? М., 2003.

пок Галикарнаса (турецкий Бодрум) в 60-х гг. XIX в. Т. Ньютоном стелы (Syll³. № 372) возле руин храма Посейдона с указанием всех (?!) жрецов культа бога морей. В пространном списке хранителей культа первым жрецом указан его сын Теламон, далее — три его сына (Антидий, Гиперий и Алкион), которым наследовали потомки вплоть до поименного указания жрецов морского владыки первой половины IV в. до н.э.[1] Стоит отметить в этой связи, что утонченные сциентисты-антиквары могли бы, конечно, возразить на возведение Теламона с его потомками к ветви посейдонидов, так как по общепринятым генеалогиям древней Эллады практически все указанные в галикарнасской стеле имена первых жрецов восходят к прямому наследию Урана и Геи, то есть к поколению не детей богов Олимпа, а к титанам. Другими словами стела столицы Карии V–IV вв. демонстрирует генеалогию жрецов-океанидов, уводя истоки эвгемеризма даже не к эпохе архаики, а в глубины «времени Оно»!.. Но и почитание Посейдона, наряду с Аполлоном и Зевсом, — в числе древнейших на западе Анатолии, а напрямую входящие в «круг Посейдона» его возлюбленная Медуза Горгона и ее дети — посейдониды Пегас и Хрисаор стали неотъемлемой частью этнонимии Малой Азии и ее алтарно-храмовой архитектуры эпохи архаики и классики[2]. Что касается самого колебателя земли и моря, то почитание его с потомками на юго-западе Анатолии — тема отдельного рассмотрения. Сейчас же отметим факты, для антиковедов очевидные, среди которых — ахейский по происхождения культ Посейдона Геликонского в Панионионе на мысе Микале[3], а также, возможно, дорийский ритуал почитания Зано-Посейдона в карийской Миласе, где Зан — дорийская форма произношения имени владыки Олимпа (Paus. V. 21. 3). И, таким образом, перед нами восходящий, вероятно, к пеласгическим временам образ Единого (sic!) владыки Неба и Моря. А с учетом его иконографии (бородатый владыка Олимпа с шестью (!) женскими сосцами на груди в виде виноградной лозы — символика *совершенного*, самодостаточного Кормильца Мира[4]) становится очевидным, что Зевс-Осого(а) ЗаноПосейдон Карии и есть тот изначальный Единый мира пеласгов, чьими дериватами были в соответствии с особенностями менталитета пришедших на Балканы эллинов обособившиеся культы Зевса и его брата Посейдона, а рав-

---

[1] *Heller A.* De Cariae Lydiaeque sacerdotibus // Jahrbücher für classische Philologie. Bd. 18. S. 235.

[2] *Круглов Е. А.* Культ Аполлона… С. 372 сл.

[3] *Залюбовина Г. Т.* Культ Посейдона и консолидация ионийского этноса во II — начале I тыс. до н.э. // Проблемы исследований античных городов. М., 1989. С. 47–48; *Лаптева М. Ю.* У истоков древнегреческой цивилизации: Иония XI–VI вв. до н.э. СПб., 2009. С. 454 сл.

[4] *Cook A. B.* Op. cit. P. 532 f, 552 ff; *Элиаде М.* Мефистофель и Андрогин. СПб., 1998. С. 170 сл.

но и их божественные (или обожествленные) потомки — посейдониды, персеиды, гераклиды etc.

К сер. XIV в. следы этих божественных потомков, конечно растворились в полиэтничном мире Византии, однако смутные воспоминания о наследии Олимпа, похоже, ещё будут присутствовать среди интеллектуальной элиты державы. Во всяком случае Георгий Гемист Плефон, проживший 92 года и скончавшийся за год до падения Константинополя, поклонник Платона и Зороастра, сумел в своём трактате «Законы» сочетать идеи обоих в духе мистического неозороастризма. В сохранившихся своих фрагментах[1] трактат доносит до нас осмысление Макрокосма в именах и терминах античного прошлого, где мир есть результат *духовного* творения Зевса, дополненный материальными объектами работы Посейдона (III, 15). Последующая совместная работа (сотворчество!) Зевса и Посейдона порождает Гелиоса — солнце и Селену — луну, Аполлона — как символ гармонии, Атланта — олицетворение звёзд, символ эфира и зноя — Лето, воздуха и холода — Гекату, сухости земли — Гестию и т.д. (III, 34). Пение гимнов этим полуязыческим богам Олимпа в христианской Византии XIV в. стоило Плефону сожжения трактата как еретического, по приказу константинопольского патриарха[2], но для нас поразительным оказывается иное: сама идея осмысления Макрокосма вновь через призму персонажей античного Олимпа, по-гречески разделённых на демиургов духа и плоти, но восходящих всё к тому же пеласгическому ЗаноПосейдону — Единому…

[1] При активной помощи в переводе А. И. Доватура «Законы» Плефона опубликованы в Приложении к работе: *Медведев И. П.* Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л., 1976. С. 171 слл.

[2] *Удальцова З. В.* Византийская культура. М. 1988. С. 239.

«Гераклиды» в краю нурагов (к вопросу о колонизации Сардинии)

А. Р. Подопригора

Говоря о Сардинии, Павсаний свой долгий экскурс в местную историю завершает следующим пассажем: «Эллины... в гораздо меньшей степени, чем о чем-либо другом, знают и слыхали об этом острове» (Paus. X. 17. 7). Действительно, несмотря на то, что Сардиния, второй по величине остров Средиземноморья, имеет весьма удачное стратегическое положение на пересечении торговых путей из Восточного Средиземноморья в Западное, ее жители никогда не славились мореходным искусством, а заезжие торговцы вынуждены были ютиться в немногих удобных для кораблей гаванях — восточные берега скалисты, западные, напротив, — низменны. Для греков классической эпохи остров во многом оставался terra incognita. Не случайно, ни один из именитых греческих героев или богов не связан с Сардинией напрямую. Мифоисторическая традиция в числе тех немногих греков, кто рискнул переселиться в этот гористый пастушеский край, называет Аристея и Иолая, героев, чьи имена безнадежно вторичны и не фигурируют ни в одном из важнейших мифо-эпических циклов.

Однако среди многочисленных колонистов традиция не раз упоминает потомков Геракла, чья косвенная причастность к сардинской истории уже отмечалась отечественными антиковедами[1]. Симптоматично уже то, что с Гераклом, точнее с его сыновьями, связаны сразу две колонизационные волны, отстоящие друг от друга на несколько поколений, разделенные двумя другими потоками колонистов с материка. При этом Сардиния — чуть ли не единственный остров в Западном Средиземноморье, на котором сам герой так и не побывал.

В вопросе о колонизации Сардинии уже многие десятилетия окончательные выводы по поводу этнической природы различных групп колонистов мешает сделать ряд сложностей. Не последняя среди них — противоречивость письменной традиции: античные авторы использовали этнонимы, которые сложно сопоставимы друг с другом. Кроме того, нельзя забывать о том, что сведения традиции носят панэллинский характер и нуждаются в критическом анализе. В частности, постоянно подчеркиваемые отсталость и низкий культурный уровень догреческого населения противопоставляются культуртрегерской роли греческих колонистов. Однако самая серьезная апория в вопросе о колонизационных волнах, захлестывающих Сардинию век за веком, — это проблема соотнесения сведений письменной традиции и археологических памятников.

---

[1] *Кац Т. П.* Античная традиция о колонизации Сардинии // Античный мир и археология. Вып. 1. Саратов, 1972. С. 101.

Наиболее подробная и полная история колонизации Сардинии дана у Павсания. Помимо островитян-автохтонов он выделяет восемь основных групп колонистов, прибывших извне и осевших на острове. Первыми на острове появились ливийцы под предводительством Сарда, сына Макерида, которого египтяне и ливийцы называли Гераклом. Самым известным делом Макерида Павсаний считает путешествие в Дельфы. Пришельцы жили бок о бок с аборигенами, не строя городов. Новая волна колонизации шла из Эллады. На этот раз переселенцев возглавлял Аристей, сын Аполлона и Кирены, женатый на Автоное, дочери Кадма. Первый город Нора был построен уже следующими колонистами — иберами Норака, сына Эрифии, дочери Гериона, и Гермеса. Четвертой группой поселенцев был отряд Иолая, состоящий из феспийцев и жителей Аттики. Первые построили Ольвию, вторые — Огрилу. Павсаний подтверждает, что до его времени сохранилось место, называемое Иолайей и местные жители воздают почести герою-эпониму. Пятая волна связывается с троянцами Энея. Последних Павсаний считает похожими по внешнему виду, военному снаряжению и образу жизни на ливийцев (Paus. X. 17. 1–7). Пятая волна уже может быть грубо датирована и привязана не только к относительной хронологии по поколениям, которой пользовались древние авторы, но и к абсолютным датировкам, поскольку историчность Троянской войны не вызывает сомнений. Завершают историю колонизации ливийцы, корсы и карфагеняне.

Нас интересуют, прежде всего, колонисты Сарда, сына Макерида-Геракла, и Феспиады, сыновья Геракла, под предводительством Иолая, его племянника.

Отметим, что эти сведения Павсания трактуются в высшей степени неоднозначно. Далеко не все исследователи склонны считать этнические ярлыки автора соответствующими действительности.

Анализируя свидетельство Павсания, можно отметить очевидную связь колонизационного процесса с Африкой. Как минимум три волны исходили оттуда. Также не раз отмечалось исследователями, что отсутствуют какие-либо упоминания о финикийцах, в то время как археология подтверждает их присутствие на острове. В ряде случаев это дало основания считать ливийцев и иберов, фигурирующих в «Описании Эллады», финикийцами. По мнению Т. П. Кац, Павсаний, говоря о колонизации Сардинии, опирался на Саллюстия (Sall. Bell. Jug. 17), а для того, в свою очередь, источником послужили пунические книги. Следовательно, сказание о Геракле и его войске, которое отправилось в Африку якобы после смерти Геракла в Испании, в основе своей имеет мифологический образ Мелькарта Тирского, а потомки Геракла Ливийского, высадившиеся в Сардинии, — финикийцы[1].

[1] Там же. С. 98 и слл.; *Кац Т. П.* Финикийцы в Сардинии // Норция. Воронеж, 1971. Вып. 1. С. 60.

Компромиссом явилось бы предположение о том, что образ Ливийского Геракла имеет две составляющие — греческую и восточную. При этом очень трудно выяснить, что в нем от собственно Геракла, а что — от предполагаемого Мелькарта. Например, эпизод с установлением «Геракловых столпов» на крайней западной точке ойкумены можно рассматривать как свидетельство существования культа Мелькарта в районе Гадеса, так как святилище у Столбов было основано финикийцами и богослужение проводилось по финикийскому обряду. Но можно вспомнить, что Гераклу приписывалось установление подобных «столпов» и на восточной окраине земли — в Индии (Str. XV. 1. 8). Несмотря на то, что существует множество версий о тождестве Геракла Индийского с каким-либо местным божеством, тем не менее, в обоих случаях была необходима какая-то изначальная предпосылка, благодаря которой и западный и восточный образы были отождествлены с Гераклом.

Тем не менее, доверие традиции в лице Павсания исключает отсутствие в его перечне финикийцев. Высказывались предположения, что с финикийцами связана вторая волна колонистов — Аристей, прибывший из Ливии или из Беотии (Diod. Sic. IV. 82. 4; Paus. X. 17. 3), хотя связь эта и весьма отдаленна: Финикия — Фера — Кирена по линии Аристея, Финикия — Беотия по линии его супруги Автонои, дочери Кадма. Учитывая недоверие исследователей к этническим интерпретациям традиции — даже в отношении спутников Кадма есть сомнения в их принадлежности к финикийскому этносу, — связь с Финикией Аристея кажется еще более условной. Не отрицая наличия торговых контактов финикийцев с Сардинией в более ранний период (примерно с XI в. до н.э. финикийцы начали изучение этих территорий), не будем приравнивать их к колонизации и согласимся с мнением исследователей, отнюдь не склонных преуменьшать финикийское влияние в Средиземноморье, согласно которому финикийская колонизация Сардинии относится к IX–VIII вв. до н.э. [1] В пользу соотнесения Аристея с финикийцами говорят свидетельства традиции об основанном им городе Каралис, который известен как финикийская колония, против — относительно поздняя датировка финикийских поселений (Ps.-Arist. De mirab. ausc. 100; Sol. IV. 1). «Финикийская версия» колонизации предполагает соответствующее происхождение и группы колонистов Иолая, о чем еще будет сказано ниже.

[1] *Knapp A. B.* Bronze Age Mediterranean Island Cultures and the Ancient Near East // The Biblical Archaeologist. Vol. 55. 1992. № 3. P. 124. Иногда финикийское присутствие в Сардинии датируется серединой — второй половиной VIII в. до н.э. Однако все исследователи сходятся в том, что появлению поселений предшествовал период предколонизационных торговых отношений, который археологически представлен в качестве отдельных артефактов. *Niemeyer H. G.* The Phoenicians in the Mediterranean // Greek colonisation. Leiden, Boston, 2008. Vol. 1. P. 150.

Кого же могла подразумевать традиция, говоря о «ливийцах»? Обозначение «ливийцы» условно и ориентировано скорее географически, чем этнически. Под ливийцами принято понимать светлокожее население северной Африки к западу от Египта, антропологические особенности которого свидетельствуют о принадлежности к средиземноморскому типу. Этническая же принадлежность ливийцев является спорным вопросом, известным в том числе и как гарамантская проблема. Греческая традиция настаивает на критских корнях ливийских племен гарамантов и насамонов: Гарамант был сыном Акакаллиды, дочери Миноса, Насамон — ее внуком (Apoll. Rhod. IV. 1498; Herod. II. 32, IV. 172). Участие критского элемента в сложении гарамантской общности является возможным следствием экспансии Крита на африканском континенте[1]. В свете этих данных уже не кажется обязательным отождествление ливийцев с финикийцами. Возможно, Макерид, отец Сарда, именуемый Гераклом, вовсе не финикийский Мелькарт, а фигура, принадлежащая к эгео-анатолийскому культурному кругу.

Вспомним, что похождения Геракла в Ливии пусть и не отличаются разнообразием и, в основном, сводятся к победе над ливийским царем Антеем и рождению сына от его вдовы, примечательны в одном: они говорят о процессах этнического характера, о взаимодействии двух этносов — завоевателей и завоеванных. Если соотносить эти сведения традиции с данными об этнических перемещениях в регионе, нужно отметить, что в XIV–XIII вв. до н.э. сюда добрались «народы моря», в числе которых были помимо прочих и ахейцы (акайвашу) (и шарданы, которые еще будут упомянуты ниже). Возможно, именно эти события греческие авторы отразили в виде мифа о борьбе Геракла с Антеем. Тогда ливийские «Гераклиды» (Софак и его потомки) вполне могли принять участие в дальнейшем движении все еще пассионарных и миграционно активных «народов моря» и отправиться вместе с шарданами на Сардинию (или с шекелешу на Сицилию).

В пользу африканского происхождения ливийцев Сарда говорит сопоставление ономастики Сардинии с названиями и именами, связанными с Ливией. Так, исследователями усматривается определенное сходство имени Софака (Софакса, Сифакса), сына Геракла и вдовы Антея Тингис, с названием одного из сардинских городов (Sypicius portus) (Ptol. III. 3). Ливийское название и имя Tingis сопоставимо с именем Tigasis в Сардинии[2]. Такое сходство вкупе с вышеизложенным приводит к выводу об этнокультурном взаимодействии этих регионов, хотя и не указывает само по себе на его исключительную древность.

---

[1] *Молчанов А. А.* Социальные структуры и общественные отношения в Греции II тыс. до н.э. М., 2000. С. 111.

[2] *Philipp.* Sardinia // RE. Stuttgart, 1920. 2 Reihe. Hbd. 2. St. 2483–2486.

Отмеченное созвучие подчас провоцирует исследователей на попытку найти сходство буквально во всем: отдельные элементы ритуальных практик берберов уподобить обрядам, присущим населению центральной Сардинии, а в ритмике танцевальных движений усмотреть нечто, напоминающее обрядовый танец римских салиев, и даже найти берберские слова в сардинском языке. Для того чтобы вывести эти совпадения из разряда случайных, необходимо объяснить их с позиции известных нам по другим источникам этнических перемещений в Средиземноморье. Итальянский историк Дж. Конту полагает, что сардинцев можно соотнести с филистимлянами, которые после поражения, нанесенного им Давидом, и после смерти Голиафа, покинули свои земли и переселились в северную Африку, где они приняли участие в этногенезе берберо-ливийских племен, а оттуда на острова Средиземноморья. Именно к их появлению на Сардинии привязывается основание прибрежных городов. Изображение же эпонимного бога Сардуса Патера на монетах римского времени сопоставляется с изображением филистимлянских воинов на египетских рельефах — головной убор Сардуса с перьями похож на их пернатые шлемы[1].

Однако большая часть занимающихся этим вопросом исследователей, соглашаясь с Дж. Конту в том, что «ливийцы» — это этнос из среды «народов моря», расходятся с ним в другом — в качестве колонистов Сарда, сына Макерида, чаще всего видят шарданов.

Сразу отметим, что термины «народы моря» и «шарданы» следует принимать весьма критично, учитывая условность прочтения этнонимов в египетских источниках. Точка зрения, согласно которой шарданы — конгломерат ливийских племен, — связана с именами Э. Пайса и П. Монте[2]. В целом, в их этнической истории пока больше вопросов, чем ответов.

О родине «народов моря» и, в частности, шарданов, высказывались различные мнения. В качестве конкурирующих версий выступают западная Анатолия и Эгеида и центральное Средиземноморье.

Указания на карту расселения «народов моря» Рамзесом III содержатся в так называемом «Ономастиконе Аменопа» (конец XII в. до н.э.), древнеегипетском административном списке местностей. Согласно этому документу, шарданы, пелешет и тевкры были расселены в трех городах — Ашдоде, Ашкелоне и Газе в Ханаане.

Однако и здесь мы не найдем окончательного ответа о путях миграции шарданов, так как иконографические памятники не дают надежной идентификации, поскольку ни круглые щиты, ни рогатые шлемы, с которыми соотносятся шарданы, не являются уникальными отличительными чертами для этой эпохи. Даже приняв изображения воинов в рогатых шлемах на египет-

[1] *Contu G.* Sardinia in Arabic Sources // AnnalSS. 2003 (2005). № 3. P. 288–290.

[2] *Красновская Н. А.* Происхождение и этническая история сардинцев. М., 1986. С. 35.

ских рельефах за шарданов, практически невозможно выделить их археологическую культуру из общего потока[1]. Тем не менее, общее направление миграции восстанавливается при опоре на египетские источники. Очевидно, шарданы вместе с другими «народами моря», перемещаясь на запад, столкнулись с мощью египетского государства. Воюя то на стороне Египта, то против него, шарданы продолжают движение на запад от Египта и вступают в этнический контакт с ливийскими племенами. Еще раз подчеркнем, что все, о чем было сказано, с полным правом можно отнести не только к шарданам, но и к прочим «народам моря».

Прокопий Кесарийский, описывая историю переселения маврусиев, свидетельствует: «Они поднялись из отчих мест и удалились в Египет, расположенный на границе с ними. Не найдя там места, достаточного для размещения, поскольку население Египта с древних времен было многолюдным, они направились в Ливию. Они выстроили там много городов и овладели всей Ливией вплоть до Геракловых столпов... В Нумидии они выстроили укрепление, где теперь находится город Тигисис, сохранивший доныне свое имя» (Prokop. Bell. Vand. II. 10. 19–23). Интересное уточнение вносит Страбон: «По словам некоторых писателей, маврусии — это индийцы, пришедшие сюда вместе с Гераклом» (Strabo XVII. 3. 7). Таким образом, в том или ином контексте греческая традиция все же связывала этнические перемещения в ливийском регионе с именем Геракла, чей образ, очевидно, был еще далек от знакомого нам канона.

Дальнейшее является предметом давнего научного спора: можно ли на основании имеющихся археологических, лингвистических и других источников утверждать, что шарданы и стали тем этносом, который мигрировал в Сардинию и дал острову его имя. Относительно СРД (ШРД) египетских источников возможны различные варианты соотнесения с этнонимами. Идентификация с населением Сардинии — лишь одна из версий.

Появление шарданов в Сардинии археологически соотносится с культурой нурагов. За долгую историю археологических исследований на Сардинии строительство нурагов приписывалось грекам, финикийцам, египтянам, пеласгам, иберийцам, ханаанитам и даже гигантским сыновьям Адама. Не вдаваясь в археологический аспект проблемы, отметим, что нураги, часто ассоциирующиеся у исследователей вне зависимости от их малоазийской или ливийской прародины с шарданами, датируются археологами XV в. до н.э., в то время как шарданы не могли попасть на остров ранее XIII в. (по египетским

[1] *Cline E., O'Connor D.* The Mystery of the «sea people» // Mystery lands. London: UCL Press, 2003. P. 112; *Yasur-Landau A.* The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age. Cambridge, 2010. P. 182, 207, 283.

источникам)[1]. Стоит вспомнить и о другом подходе к проблеме возникновения нурагов, связывающий их с выходцами из эгейско-анатолийского региона, то есть с минойского Крита, сотрясаемого в середине II тыс. до н.э. природными катаклизмами. Эту связь подтверждают критская и микенская керамика, появляющаяся на острове с середины II тыс. до н.э., бронзетти, выполненные в традициях минойского искусства, технология постройки нурагов. В этом контексте технологический прорыв в нурагических конструкциях в XIII–XII вв. до н.э. — свидетельство появления на острове собственно шарданов[2].

Однако поскольку археологически шарданов до их прихода на Сардинию практически невозможно идентифицировать, а иконографические свидетельства серьезно критикуются, нельзя с полной уверенностью сказать, кого из сопредельных ливийских племен, вовлекли шарданы в свою миграцию.

Вторая волна колонизации, связанная с потомками Геракла, возглавлялась Иолаем, его племянником. Колонистами были 40 из 50 (или из 51) сыновей Геракла от дочерей Феспия (Apollod. II. 7. 6; Diod. Sic. IV. 29. 1) и афиняне. По свидетельству Страбона, после высадки на сардинском берегу Иолай и его двоюродные братья по отцу вступили в контакт с местными жителями (Str. V. 2. 7).

Само появление Иолая в роли предводителя переселенцев неожиданно. Казалось бы, эта фигура неразрывно связана с Гераклом. Вспомним, что Иолай — сын Ификла, брата-близнеца героя, постоянный спутник в его скитаниях, помощник в совершении многих подвигов. Иолай даже почитался совместно с Гераклом: в Киносарге в святилище Геракла был и жертвенник Иолая (Paus. I. 19. 3). Тем не менее, ряд сюжетов рисует его в качестве вполне самостоятельного героя. Иолай участвовал в охоте на Калидонского вепря, как постоянный возница Геракла победил на его колеснице на Олимпийских играх, по одной из версий, учрежденных Гераклом, наконец, он возглавил афинян и феспийцев в их колонизационном походе на о. Сардинию (Paus. I. 29. 5; V. 8. 3–4; VII. 2. 2; VIII. 45. 6; X. 17. 5). Еще в древности было отмечено, что такое выведение колонии, которым руководят «цари, бывшие другого племени, чем народ, который следовал за ними» (Paus. VII. 2. 2), — явление редкое. Показательно, что Иолай воспринимался традицией как предводитель, ни к феспийцам, ни к афинянам не имеющий отношения. На Сардинии Иолай проявил себя как крепкий хозяйственник: остров под его

---

[1] *Dyson S. L, Rowland R. J.* Archaeology and history in Sardinia from the Stone Age to the Middle Ages. Philadelphia: UPenn Museum of Archaeology, 2007. P. 54, 60; *Cline E., O'Connor D.* Op. cit. P. 113; *Красновская Н. А.* Указ. соч. С. 16, 22; *Монгайт А. Л.* Археология Западной Европы. Бронзовый и железный века. М., 1974. С. 96.

[2] *Vanschoonwinkel J.* Mycenaean Expansion // Greek colonisation. Leiden, Boston, 2008. Vol. 1. P. 67, 97; *Ильинская Л. С.* Легенды и археология. М., 1988. С. 89–91.

началом расцвел, что стало причиной экспансивных поползновений соседей. Лучшая часть острова стала называться Иолайей, народ, населяющий ее — иолаями. Одно из его замечательных начинаний — постройка общественных зданий — гимнасия, суда — самим Дедалом. Возможно, впоследствии была предпринята попытка выведения колонии в соседнюю Сицилию (Diod. Sic. IV. 30. 3).

Приведенные свидетельства традиции также не раз трактовались, порой, с противоположных позиций. Поскольку Западное Средиземноморье — регион финикийской колонизации, то предпринимались попытки найти финикийские истоки и этой волны. Если Геракл архетипически сближался с Мелькартом, то у его спутника Иолая обнаружились черты сходства с Эшмуном, богом-целителем из окружения «царя города»[1].

Сторонники «финикийской» теории, предполагают наличие функционального сходства между образами Эшмуна и Иолая. Культ пунического божества Эшмуна, храм которого находился в центре Карфагена, многогранен. Эшмун был умирающим и воскресающим богом-врачевателем. Филон Библский называет Эшмуна восьмым братом кабиров (FHG. III. Fr. II. 27), что может указывать и на покровительство мореплавателям, и на функции психопомпа.

Отождествление Эшмуна и Иолая в эпоху, когда финикийцы основывают поселения на Сардинии (после IX в. до н.э.), — очевидный факт. Однако в более раннюю эпоху Иолай, видимо, представлял собой самостоятельную фигуру, не сводимую ни к греческим, ни к финикийским аналогам.

По данным традиции, появление Иолая в Сардинии во главе сыновей Геракла можно условно соотнести с периодом, отделенным от Троянской войны одним поколением. В этот период торговые и иные контакты микенской Греции простирались довольно далеко и Сардиния входила в ареал микенского присутствия. Вследствие этого сохраняется возможность обнаружить и микенские корни образа. Даже если не доверять хронологическим потугам греческой традиции в отношении абсолютной хронологии, ей нельзя отказать в определенной логике в хронологии относительной. Последовательность колонизационных волн едва ли можно подвергать сомнению, иначе следующим логическим шагом будем гиперкритицизм по отношению к мифоисторической традиции вообще. Иолая и его спутников нельзя считать только финикийцами, хотя бы в силу значительного хронологического опережения.

---

[1] *Циркин Ю. Б.* Карфаген и его культура. М., 1986. С. 139; *Кац Т. П.* Финикийцы... С. 60; *Кац Т. П.* Античная традиция... С. 100; *Baudissin W. W. G.* Adonis und Esmun. Leipzig, 1911. S. 286–287. Отмечались также общие черты, сближающие Иолая с Асклепием, с которым он отождествлялся в период эллинизма (*Шифман И. Ш.* Эшмун // МНМ. Т. 2. С. 675).

Собственно исходный образ трудно восстановим. Высказывались мнения о том, что он также ливийского происхождения[1]. Под позднейшими греческими и финикийскими наслоениями, вероятно, было сокрыто местное сардское божество, известное под именем-заменителем Сардус Патер.

Интересно, что следы колонизационного потока, связанного с феспийцами, ведут не только на Сардинию. Если проанализировать имена некоторых Феспиадов, окажется, что они встречаются в Западном Средиземноморье: имя Аместрия, сына Геракла и Эоны, соотносится с сицилийским топонимом Amestratus и лигурийским Mastra-mela. Имя же одной из дочерей Феспия, Каламетиды созвучно с ливийским Каламентом[2]. Разумеется, омонимия может оказаться и случайной, но традиция вполне определенно сообщает, что Иолай побывал на Сицилии, а Геракл, будучи на острове, учредил в его честь святилище, при котором впоследствии стали проводиться гимнические и конные состязания (Diod. Sic. IV. 24. 4–6). Здесь мы вновь видим, скорее, божество, а не вторичного греческого героя, заслоненного мощной фигурой Геракла.

Можно ли считать его сардским? И кто такие «сарды» или «сардинцы» после стольких этнических вливаний извне? Очевидно, шардано-ливийский компонент спустя несколько поколений все еще ощущался. Едва ли можно будет когда-либо с полной уверенностью сказать, что Sardus Pater являлся поздней культовой версией почитания предка-эпонима именуемого традицией Сард, сын Макерида. Возможно, имело место приобщение правителя к образу архетипичного обожествленного предка. Однако связь этого образа с культурным кругом «народов моря», частично осевших на западных островах, кажется весьма вероятной.

Не менее интересна и последующая судьба этой божественно-героической фигуры. Отголоски имени «Иолай» можно уловить в этрусском теониме «Vile», сохранившемся на ритуальных зеркалах. Этруски придали сардскому образу облик бога войны, изображаемого с щитом и копьем. Эту взаимосвязь (Иолай-Виле) можно объяснить либо с позиции поздних торговых контактов этрусков с Сардинией, либо исходя из предположения, что часть населения острова некогда переселилась на материк[3]. Иолай, отождествляемый с Виле, часто занимает в иконографической традиции этрусков место брата-близнеца Геракла, Ификла. Так, на одном из зеркал IV в. до н.э. в известной сцене кормления взрослого Геракла грудью, в которой в качестве

[1] *Красновская Н. А.* Указ. соч. С. 31.

[2] *Philipp.* Op. cit. St. 2483–2486.

[3] *Kroll W.* Iolaos // RE. Stuttgart, 1916. Hbd. 18. St. 1843; *Ильинская Л. С.* Указ. соч. С. 79 и слл.

приемной матери фигурирует Uni, а Vile изображен наблюдающим за этой сценой[1].

Артефакты с совместными изображениями Геракла-Херкле и Виле принадлежат к довольно поздней эпохе, в связи с чем часто делается вывод о столь же позднем заимствовании образа Виле из Великой Греции и Сардинии в конце V в. до н.э.[2] Однако среди вотивных предметов в нурагах есть вещи, подтверждающие культурные контакты Сардинии с культурой протовилланова и этрусским миром на довольно ранней фазе его развития[3].

Поскольку Апеннинский полуостров являлся полиэтничным регионом, его ономастика стремительно эволюционировала. Иолай стал Виле, но есть мнения, что от этрусского имени в латинской среде могли быть произведены еще более дальние от исходного антропонима (теонима?) варианты: Vile=Fides[4].

Сложная мозаичная этничность населения Сардинии явилась результатом многовековых миграционных процессов, приводящих к появлению все новых и новых переселенцев с материка. Остров оказался в эпицентре этнокультурного взаимодействия североафриканского, анатолийского и италийского регионов. Время однозначных трактовок еще не пришло, но при современном состоянии источников вероятным кажется, что именно контакты с Ливией стали для Сардинии эпохальным событием. Именно миграция «народов моря» (при всей условности этого обозначения) привела к тому, что в разных регионах Средиземноморья привились системы образов и культовых практик, сохранившие древнее единообразие, которое нельзя объяснить, исходя из приверженности архетипу.

---

[1] *De Grummond N. T.* Etruscan myth, sacred history and legend. Philadelphia, 2006. P. 82, 83, 85.

[2] *Carpino A. A.* Discs of splendor: the relief mirrors of the Etruscans. Madison, 2003. P. 62, 63.

[3] *Dyson S. L, Rowland R. J.* Archaeology and history in Sardinia from the Stone Age to the Middle Ages. Philadelphia: UPenn Museum of Archaeology, 2007. P. 89.

[4] *Hempl G.* Mediterranean Studies: IV. Etruscan. V. Venetic. Stanford University, 1932. Vol. 5. № 3. P. 47, 53.

Авторы

Бекетова Наталья Викторовна — профессор Ростовской государственной консерватории (академии) им. С. В. Рахманинова, руководитель Творческого Центра «Рахманинов-Лосев», официальный уполномоченный представитель на Дону московского Культурно-просветительского общества «Лосевские беседы». (Ростов-на-Дону)

Васильев Дмитрий Юрьевич — доцент кафедры истории и культурологии Уфимского государственного нефтяного технического университета, сопредседатель Уфимского религиозно-философского общества им. А. Ф. Лосева. (Уфа)

Вахитов Рустем Ринатович —доцент кафедры онтологии и теории познания Башкирского государственного университета, сопредседатель Уфимского религиозно-философского общества им. А. Ф. Лосева. (Уфа)

Дмитриев Андрей Петрович — руководитель Центра по изучению традиционалистских направлений в русской литеатуре Нового времени Института русской литературы («Пушкинский дом») РАН. (Санкт-Петербург)

Ермишина Ксения Борисовна — научный сотрудник отдела культуры Русского Зарубежья «Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына». (Москва)

Колесниченко Юлия Викторовна — докторант философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. (Москва)

Круглов Евгений Анастасович — доцент кафедры археологии, древней и средневековой истории Башкирского государственного университета. (Уфа)

Мотин Сергей Витальевич — доцент кафедры теории и истории государства и права Уфимского юридического института МВД России. (Уфа)

Павлюченков Николай Николаевич — старший научный сотрудник Научного Центра истории богословия и богословского образования богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. (Москва)

Подопригора Александра Робертовна — доцент кафедры истории и теории государства и права Уфимского филиала Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. (Уфа)

Половинкин Сергей Михайлович — доцент кафедры истории отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета. (Москва)

Рожнов Владимир Сергеевич — аспирант философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дома А. Ф. Лосева». (Москва)

Савицкий Николай Петрович — ведущий сотрудник Института славянской лингвистики и лексикографии академии наук Чешской республики. (Чехия, Прага)

Соловьев Артем Павлович — доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления при Президенте Республики Башкортостан, ученый секретарь Уфимского религиозно-философского общества им. А. Ф. Лосева. (Уфа)

Тесля Андрей Александрович — доцент кафедры философии и культурологи Тихоокеанского государственного университета. (Хабаровск)

Тиханов Галин — заведующий кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского университета Queen Mary (George Steiner Chair of Comparative Literature at Queen Mary, University of London), член Европейской Академии (Academia Eurpaea). (Великобритания, Лондон)

Троицкий Виктор Петрович — старший научный сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева». (Москва)

Шаулов Сергей Сергеевич — доцент кафедры русской литературы и фольклора Башкирского государственного университета. (Уфа)

Яковлев Сергей Владимирович — сотрудник Библиотеки истории русской философии и культуры «Дома А. Ф. Лосева». (Москва)